الاستشراق

المعرفة . السلطة . الإنشاء

إدوارد سعيد

نقله الى العربية
كمال أبو ديب



طبعة ثانية

الاستشراق

« إذا اتخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبياً ، فان الاستشراق يمكن أن يناقَش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق ـ التعامل معه بإصدار تقريرات حوله ، وإجازة الآراء فيه وإقرارها ، وبوصفه ، وتدريسه ، والاستقرار فيه ، وحكمه . . . الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق ، واستبنائه ، وامتلاك السيادة عليه . . . وما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتَنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظّم تنظيماً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبّر الشرق ـ بل حتى أن تنتجه ـ سياسياً ، واجتماعياً ، وعسكريّاً ، وعقائدياً ، وعلمياً ، وتخيلياً . . . وعلاوة ، فقد احتل الاستشراق مركزاً هو من السيادة بحيث أنني أومن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق ، أو يفكر فيه ، أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل . وبكلمات أخرى ، فان الشرق ، بسبب الاستشراق ، لم يكن (وليس) موضوعاً حرّاً للفكر أو الفعل . ولا يعني هذا أن الاستشراق ، بمفرده ، يقرِّر ويحتِّم ما يمكن أن يقال عن الشرق ، بل أنه يشكِّل شبكة المصالح الكلية التي يُستَحْضَر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كل مناسبة . . . يكون فيها ذلك الكيان العجيب « الشرق » موضعاً للنقاش . أما كيف يحدث ذلك فانه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه . . . يحاول أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة والهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلةً أو حتى سرية تَحْتَرْضِيِّة » .

إدوارد سعيد

(من مقدمة الكتاب)

مؤسسة الأبحاث العربية ش.م.م. ص.ب: ٥٠٥٧ ـ ١٣ بيروت ، لبنان

[illegible] جنيه


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين



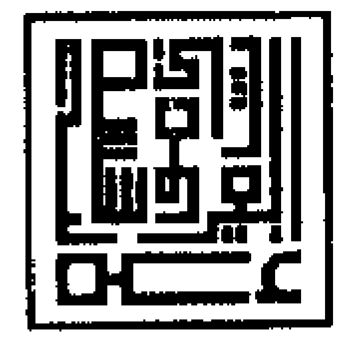
الاستشراق

إدوارد و. سَعيد

الاستشراق

المعرفة . السلطة . الإنشاء

نقله الى العربيّة
كمال أبو دِيب



مؤسّسة الأبحاث العربيّة

تُرجم نص هذا الكتاب إلى العربية بفضل منحة من السيد صلاح حوّيلة .

* الاستشراق : المعرفة ، السلطة ، الانشاء .
* الطبعة العربية الأولى ، ١٩٨١ . * الطبعة العربية الثانية ١٩٨٤

* الناشر : مؤسسة الأبحاث العربية، ص. ب ٥٠٥٧ـ١٣ (شوران)، هاتف ٨٠٤٢٥٧ ، تلكس ٢٠٦٣٩ ، بيروت ، لبنان .
* التنفيذ الفني : دار المثلث ، ش . م . م . بيروت .
* صدر هذا الكتاب بالانكليزية تحت عنوان :

Orientalism, by Edward W. Said, Pantheon Books, N. Y. N. Y.

First Arabic Edition, 1981,

Published by: *Institute for Arab Research,*

P. O. Box. 13- 5057 (Chouran), Beirut, Lebanon.

* تصميم الغلاف : سمر الدملوجي .
* صورة الغلاف : رسم بعنوان « بيت الأمير ، باب الحريم الخاص » في القرن السابع عشر» .عن كتاب « الفن العربي مستوحى من معالم القاهرة بين القرن السابع والقرن الثامن عشر » ، للفرنسي « بْريز دَافِنّ » .

إلى جانيت وإبراهيم

المؤلف

* ادوارد . و . سعيد ، ولد في القدس وأتم تعليمه الابتدائي والثانوي فيها وفي مصر .
* نال البكالوريوس من جامعة بْرِنسْتُن في الولايات المتحدة ، كما نال الماجستير ودرجة الدكتوراه من جامعة هارفَرْد ، حيث حصل على جائزة بويدوين .
* عمل استاذاً زائراً في جامعة هارفرد ١٩٧٤ ، وزميلاً في « مركز الدراسات المتقدمة في العلوم السلوكيّة » في جامعة سْتَانْفورد ، ١٩٧٥ - ١٩٧٦ ثم محاضراً في برنستن ١٩٧٧ ، واستاذاً زائراً في جامعة جُونْزْ هوبكنزْ . وهو يعمل حالياً استاذاً للأدب الانكليزي والأدب المقارن في جامعة كولومبيا في نيويورك .
* تُرجم كتابه **الاستشراق** الى الفرنسية والالمانية والاسبانية والايطالية والتركية والفارسية والماليزية واليابانية .
* صدر له بالانكليزية :

بدايات ، الاستشراق ، الأدب والمجتمع ، المسألة الفلسطينية ، تغطية الاسلام .

المترجم

* **كمال أبو ديب** ، ناقد وشاعر سوري .
* نال درجة دكتوراه في الآداب من جامعة أوكسفورد في انكلترة .
* عمل زميلاً للأبحاث العليا في كلية سانت جونز في أوكسفورد ، واستاذاً زائراً في الولايات المتحدة .
* شغل منصب رئيس الدائرة العربية في جامعة اليرموك ، الأردن ، حيث يعمل الآن استاذاً .
* صدر له بالعربية :

من مراثي ارميا ، (شعر) ، دار العودة - بيروت ، **في البنية الايقاعية للشعر العربي** ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٤ ، **جدلية الخفاء والتجلي** ، دار العلم للملايين ، بيروت ١٩٧٩ .

وبالانكليزية: .Al Jurjani's Theory of Poetic Imagery- London, 1979

المحتويات

الفصل الأول
مجال الاستشراق

الفصل الثاني
البنى الاستشراقية واعادة خلق البنى

الفصل الثالث

الاستشراق الآن

تنويهات

منذ بضع سنوات وأنا أقرأ حول الاستشراق ، غير أن معظم هذا الكتاب كُتِب خلال عام ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ ، الذي قضيته زميلاً في مركز الدراسات العليا في العلوم السلوكية ، في ستانفورد ، كاليفورنيا . وفي هذه المؤسسة الفريدة والسخيَّة ، كان من حسن طالعي أنني أفدت كثيراً من عدد من الزملاء ، كما أفدت من المساعدة التي قدمتها جون وُرْمبُرن ، وكْريس هُتْ ، وجينّ كِلْسمايَرْ ، وبْرسُتن كَتْلـر ، ومدير المركز غاردنر ليندزي . وتبلغ قائمة الأصدقاء ، والزملاء ، والطلبة الذين قرأوا أو استمعوا إلى هذه المخطوطة أو اجزاء منها حداً من الطول يحرجني ، بل إنه قد يحرجهم كذلك ، الآن وقد ظهرت المخطوطة كتاباً . على أي حال ، أود أن أذكر ، باعتراف بالجميل ، التشجيع الذي كان دائماً مصدر عون لي : تشجيع جانت وابراهيم أبي لغد ، ونوعام تشومسكي ، وروجر أوْوِن ، الذين تتبعوا هذا المشروع من بدايته إلى اكتماله . كذلك أود أن أنوّه ، بعرفان ، بالاهتمام القيم والنقدي الذي أبداه زملاء ، وأصدقاء ، وطلاب من أماكن شتّى منحت أسئلتهم ومناقشاتهم هذا النص حدة أكبر بكثير . ولقد كان أندريه شيفرين وجانّ مورتنّ ، من < شركة > كتب بانثيون ناشراً ومحررة نصٍّ ، على التوالي مثاليين . فقد جعلا محنة تحضير هذه المخطوطة (وهي محنة بالنسبة للمؤلف على الأقل) عملية مفيدة وذكية بحق .

ولقد قدّمت لي مريم سعيد عوناً كبيراً بأبحاثها في التاريخ المبكر للمؤسسات الاستشراقية . وعدا عن ذلك ، فقد جعل دعمها المليء حباً ، بحق ، العمل الذي قمت به من أجل هذا الكتاب لا شيئاً ممتعاً وحسب ، بل ممكناً ، كذلك .

ادوارد و . سعيد

نيويورك

أيلول ـ تشرين الأول ١٩٧٧

مقدمة المترجم

١

يمثل كتاب ادوارد سعيد **الاستشراق** جزءاً من ثورة جديدة في الدراسات الانسانية تضرب جذورها في الماركسية والثورة الألسنية والبنيوية ، وما يكاد يكون مدرسة جديدة من « التاريخ الجديد » تنتسب بعمق إلى أعمال **ميشيل فوكو** بشكل خاص . وتتكثف في هذه الثورة منطلقات متعددة لعل أهمها أن يكون مفهوم جديد للقوة والشبكة الخفية من **علاقات القوة** التي تنسجها **المعرفة** متجسدة في **الانشاء** الكتابي ، ومفهوم « **سياسيّة** » العلاقات الانسانية بكل أشكالها ، وسياسيّة المعرفة ، وسياسية البحث . واذ تُسَيِّسُ هذه الثورة الفكرية الوجود الانساني إلى درجة تفوق حتى ما فعلته الماركسية في تصورها « **لاقتصادية** » الوجود الانساني ، فانها تبدأ باضاءة منابع ومكامن للقوة ظلت حتى الآن خارج نطاق الدراسة السياسية ـ الفكرية ، مضيئةً العالم إضاءة جديدة وطالعةً ، أحياناً كثيرة ، بكشوف باهرة فعلاً ، كشوفٍ يبدو أنها قادرة ، في النهاية ، على تكوين **علم آثار جديد للمعرفة الانسانية** إذا كان لي أن ، أستعير عنوان كتاب فوكو التأسيسي في هذا المجال وأحوِّره قليلاً .

وينصبُّ هذا التثوير للمعرفة حتى الآن على رَجِّ الثقافة الغربية وكشف آلية السلطة والسيطرة والقوة والتلاعب التحكمي فيها ، والآلية التي بها يمارس ما سأسميه « الداخل » ـ أي المؤسسة التي تمتلك السلطة ـ السيطرةَ المطلقة على « الخارج » ـ موضوعِ السلطة . وتتشكل علاقة الداخل / الخارج في مظاهر تعبيرية مختلفة لبنية أساسية . فلئن كان « الخارج » في نظام ميشيل فوكو هو المصابين بالشذوذ والانحراف ، أو المرأة ، أو الجنسيّة ، إنه في عمل **سمير أمين** مثلاً ـ مع أن الوشائج بين عمله وبين عمل **سعيد وفوكو** لا يمكن تبيُّنها بسهولة الآن ـ هو « الهامش » ـ دول العالم الثالث ـ ، وهو في عمل **ادوارد سعيد** « الشرق » . أما الداخل فانه ، على التوالي ، **العقل** (أي الغرب) ، **المركز** (الغرب) **والاستشراق** (أي الغرب أيضاً) .

٢

ليس كتاب ادوارد سعيد ، إذن ، دراسة للاستشراق ، وإذ أكتب هذه الجملة فانني أبدأ من موقع **متطرف** ، من أجل أن أشرع في **تعديله** في فقرات لاحقة . ليس دراسة للاستشراق بوصفه تاريخاً ، وشخصياتٍ ، وأحداثاً ؛ وما هو ـ كما تصفه صاحبة الترجمة

الفرنسية التي ظهرت حديثاً للكتاب ـ بدراسة للشرق « كما خلقه الغرب » . بل هو اكتناه غَوْريٌّ ، صارمٌ ، مشبوب أحياناً ، لكنه دائماً على درجة مدهشة من حدة اللمعة الفكرية ، ونفاذ الحدس ، وجوهرية التحليل ، لأسئلة جذرية في الثقافة والانسان ، أسئلة تدور حول مفاهيم « الحقيقة » و « التمثيل » ، القوة وعلاقات القوة ، وعي الذات والآخر ؛ حول التصورات التي ينميّها الانسان لذاته وللعالم ، والتمييزات التي يقيمها بينه وبين الآخر . وهو أيضاً دراسة في الآلية التي تتصلب بها هذه التصورات والتمييزات الى **معرفة** ، معرفة تغدو ـ حين تتم في سياق القوة والسلطة سياسياً واقتصادياً وثقافياً ـ **إنشاء** يدّعي لنفسه مقام الحقيقة ، ويحجب بشكل مطلق حقيقة كونه تمثيلاً لا أكثر ، حقيقة كونه يجسِّد وعي الذات للآخر أكثر مما يجسّد الآخر ؛ إنشاءً ذا طاقة مولِّدة للذات تفعل ضمن شروط نابعة من الذات المعاينة بالدرجة الأولى ، ثم من الآخر ، موضوع المعرفة ، بدرجة ثانية أو ثالثة فقط . ثم إنه اكتناه **للطغيان** الذي يمارسه الانشاء : على الثقافة التي تشكّل فيها أولاً ، ثم على الآخر ثانياً ، وللعلاقة وحيدة الاتجاه تقريباً التي تنمو بين الانشاء ـ الثقافة وبين الفرد المنشىء الذي يكتب ، ويتصوّر ، ويفكّر ضمن هذا الكون الانشائي بموضوع المعرفة ، الآخر . **والاستشراق** ، أيضاً ، طرح ـ عبر اكتناه هذه العلاقة ـ لأسئلة باهرة في التكوين الفكري ، والثقافي والنفسي ، لعل أهمها أن يكون : ١ ـ امكانية الابداع والأصالة ، بالمعنى الذي يكتسبه الابداع والأصالة في النظرة الرومانسية اليهما مثلاً ، ٢ ـ إمكانيـة التحرر من طغيان الانشاء ـ الثقافة والخروج عليه في معاينة الآخر حتى من قبل مفكّرين يكون منظورهم الأساسي رفضاً للثقافة السائدة التي ينبع منها الانشاء . وفي هذا السياق ، يمكن لدراسة **ادوارد سعيد لماركس** أن تدّعي لنفسها تميزاً منظورياً ودلالات لا تمتلكها أي معاينة سابقة **لماركس** وموقفه مما نسميه الآن العالم الثالث . ذلك أن **ادوارد سعيد** يرى ماركس ، إلى درجة مطلقة تقريباً ، ضحية لطغيان الانشاء الذي يلجم ما يفترضه تعاطف ماركس الأساسي مع « البؤساء » ثم يدفعه في مجاري الرؤية الاستشراقية ليصوغه في النهاية خيطاً آخر من خيوط الانشاء الاستشراقي .

مشروع **ادوارد سعيد** ، اذن ، هو اكتناه للمعرفة ، والسلطة ، والطغيان الذي يمارسه الانشاء ، ولعلاقات القوة التي يجسدها بالطريقة نفسها التي يمثّل بها عمل **ميشيل فوكو** اكتناهاً لهذه الأسئلة بالاشارة إلى شرائح ، أو حيزات ، معينة من المجتمع الغربي . ولعمل **فوكو** ، قبل أي شيء آخر ، **يدين عمل سعيد** ، كما يشير هو لكننا إلى درجة أعمق بكثير مما توحي به إشارته العامة الى هذا الدين ، أو اقتباساته الجزئية المحدودة من عمل **فوكو** . إن البنية الفكرية التي تصوغ منظور **فوكو** ، والتصورات الأساسية التي يتكون عمله في بؤرتها ، والمصطلحات التي تُفْعم نظامه الفكري بحيوية وغورية طازجتين ، بل ومنهج التحليل والموقف الوجودي هي البنية ، والتصورات ، والمصطلحات ، والمنهج ، والموقف ، التي يتشكل في بؤرتها منظور سعيد وتحليله في الاستشراق ، ولم أقل للاستشراق . لقد

أصبحت مصطلحات كالتالية علامات مميزة لعمل فوكو ، وهي الآن تَسِمُ عمل سعيد : « الحقيقة » و « التمثيل » و « القوة » و « علاقات القوة » ، « والمعرفة » ، و « السيطرة » ، و « التشكيل » ، و « التكتيك » ، و « الاستراتيجية » و « الانتاج » ، و « التوثيق » و « الازاحة » و « الاقتصاد » و « الاقصاء والاستثناء » ، و « الافراط » ، و « التقنين » و « إرادة القوة » و « إرادة الحقيقة » ثم ، طبعاً ، مفهوم الانشاء الجوهري .

بيد أن أهم هذه التصورات قد يكون التصور الكلي لتجسد علاقات القوة وممارسة السيطرة في مفهوم المَعْجَبَة والاستعراض : حيث يكوِّن موضوع القوة (الأدنى ، المستضعف) مادة استعراضية صامتة على مسرح ما ، مادة تمثّل استعراضيتها في الوقت نفسه نمطاً من العقوبة التأديبية التي يمارسها المستعرِض (الأعلى ، الأقوى) ، بحيث تصبح العقوبة التجسيد الأسمى لقوة السيد وسيادته . وهكذا ترتبط القوة ، في أعلى صورها ، بامتلاك القدرة والطاقة على تقديم مَعْجَبَة : فرجة مثيرة مفرطة . هكذا يمارس **العقل** استعراض **معجبة** الجنون ، ويمارس المستشرق (را . وصف فلوبير لمعجبة الشرق مثلاً) استعراض **معجبة** الشرق* .

بيد أن ما أقوله لا يقلل من أهمية عمل سعيد أو من « أصالته » ، دون تجاهل للمنظومة التي يطرحها هو عن « الأصالة » والابداع . فالأهمية والأصالة لا تنبعان من ابتكار المصطلحات والتصورات فحسب ، بل من القدرة على أمرين : ١ ـ تمييز الظاهرة الثقافية أو الفكرية ، أو السياسية ... الخ التي يتيح استخدام المصطلحات والتصورات إضاءتها إلى درجة لم تُضَأْ اليها ، وبصورة لم تحدث فيها ، من قبل ، ٢ ـ اعطاء التصورات والمصطلحات عبر إضاءة كهذه ، صفةً أكثر شمولية وجذرية من حيث هي أداة تحليلية لفهم الانسان والثقافة والمجتمع والعلاقات المكوِّنة للبنى الأساسية فيه . ومن ثمَّ ، فان عمل سعيد ـ الذي يحقق كلا النقطتين بتفوق ـ يوازي عمل فوكو ولا ينقله ، يوازيه بأن يميز الحقل (الظاهرة) الذي تحتاج إضاءته بفذاذة الى استخدام هذه الأداة التحليلية ، ثم بأن يظهر قدرة الأداة على اقتناص بنى أخرى وتفسيرها غير البنى التي درسها فوكو ، بنى ربما كانت أكثر علائقية ، في فهم العالم الحديث لأنها أكثر شمولية وانشباكاً في العالم ، إذ تتناول فُصْلَتَيْن منه (الشرق والغرب) كان تفاعلهما عبر القرون العشرين الأخيرة ، على الأقل ، المكوِّن الأساسيَ لبنية الحضارة كما نعرفها اليوم ، وقد يكون هذا التفاعل المكوِّن الأساسي للحضارة ، أو لانهيار الحضارة ، في المستقبل .

---

* ولا تعني نسبة هذه المفاهيم إلى نظام فوكو ابتكاره لها ، بل تشير إلى أنها مكونات أساسية لهذا النظام . وعن هذه النقطة في عمل فوكو ، را .

Donald S. Bouchard , «For Life and Action : Foucault, Spectacle, Document»; *The Oxford Literary Review*, Vol. 4: 2 . 1980, pp. 20- 28.



أين هو الاستشراق اذن في عمل ادوارد سعيد ؟

إنه ، ببساطة ، المادة التاريخية والحيّز المميز من ثقافة الغرب اللذين يتناولهما بالتحليل ، إنه الحالة المعيّنة التي يعاينها ، أو ، بشكل خام ، المثل الذي يركّز عليه منظوره التحليلي النقدي ، بوصفه « الخارجي » و « المُقصى المستثنى » و « المستعرَض الصامت » و « المعجبة المثيرة»أمام داخل يمارس استعراضه وإقصاءه وتمثيله. أي أن الاستشراق في نظام **سعيد** هو المعادل الفعلي للمادة التي تتمثل في نظام **فوكو** في الجنون ، أو المرأة ، أو الأطفال ، أو المنحرفين ، أو أخيراً ، الجنسيّة .

بدأت من الموقع المتطرف **لأخلّص** الاستشراق من الفهم السيء بشكل عام الذي به فُهِمَ في الغرب حتى الآن ـ رغم الضجة الهائلة التي أثارها والحماسة الكبيرة التي تلقته بها بيئات مختلفة من القرّاء ، في الجامعات وخارجها [وبين أبرز الأمثلة على سوء هذا الفهم مقالة مراجع **لوموند** (٢٦ تشرين الأول ١٩٨٠)] **ولأنفي** مشروعية التهليل الذي قوبل به باعتباره هجوماً عنيفاً على الاستشراق وفهم الغرب العنصري المتحيز للشرق ، من جهة ، والاعتراضات الضيِّقة التي أثيرت عليه بدعوى أنه لا يذكر فلاناً أو فلاناً من المستشرقين الذين وقفوا من العرب موقفاً «أفضل» ، أو المدرسة الفلانية ، وما إلى ذلك ، من جهة أخرى . وهي اعتراضات كانت تكون مشروعة لو أن الكتاب كان تاريخاً للاستشراق ورجالاته أو رصداً للشرق كما تصوّره الغرب و « لحقيقيّة » هذا التصور ، وانطباقه على الشرق الفعلي الواقعي . وكتاب سعيد ليس أيهما ، وهو بشكل خاص ليس الثاني منهما . فهو ليس دراسة للشرق بوصفه واقعاً يمتلك الخصائص أ ب ت ج ع ق ومحاولة لرؤية كيفية تجلي هذا الشرق ، بخصائصه المذكورة ، في الغرب . أي : هل يتجلى الشرقي في مرآة الغرب بوصفه يمتلك الخصائص ا ب ت ج ع ق ، أم أنه يمتلك خصائص أخرى هي ا ب د ذ ع م : بينها ما هو **صحيح** (وهو النادر) وبينها ما هو خاطىء < وهو الغالب > ؟

كتاب **ادوارد سعيد** لا يدور على دقة تصور الغرب للشرق ، بما هو فضاء جغرافي ثقافي متميز ، وصحته . بل إنه ، كما قلت ، لا يدور على الشرق ـ بل انه **لينفي** وجود الشرق . إنه كتاب عن الغرب وإشكالاته الفكرية ، والخلخلة الجوهرية في ثقافته ، والمفارقات الضدية الأساسية التي تقوم فيه بين ما يعتبره مبادىء لتطوره الحضاري ، والبحثي ، والعلمي وبين الطريقة التي يعاين بها الآخر ـ حين يكون هذا الآخر الشرق ـ وحين تتم هذه المعاينة في إطار القوة والفوقية والسلطة ـ وهي طريقة تبدو خالية من أي من هذه المنطلقات الأساسية لحضارة الغرب ، خاضعةً لا للفكر النقدي الذي يمارسه الغرب في فهم ذاته ، بل لفكر آخر مصدره

الانشاء الاستشراقي المتشكّل المتصلب والذي تأسس في إطار معطيات ومنطلقات أخرى غير المنطلقات الأولى ، منطلقات لا يمكن أن تكون الأولى أو تنبع منها لأن الظاهرة التي تتناولها مختلفة ، والشروط التي يتم فيها التناول مختلفة أيضاً ، والعلاقة التي تتشكل بين المعاين والمعايَن (الذات ـ الذات في الحالة الأولى / والذات ـ الآخر في الحالة الثانية) مختلفة جوهرياً أيضاً بين الحالتين .

وإذا كان ثمة من اشكالية في كتاب ادوارد سعيد فانها ما يلي :

ضمن المنطلقات التي استخدمها في التحليل ، والشروط التاريخية لنشأة الاستشراق وتطوره ، بل ضمن معطيات تصور الأنا للآخر ، وطبيعة التمثيل ـ كل تمثيل ، في أي زمان ومكان ـ هل كان يمكن أن يكون الأمر على غير ما كان عليه ؟

هل كان يمكن للتمثيل أن يكون من نمط آخر ؟

كل تمثيل ـ كما يشير ادوارد سعيد نفسه ـ يقوم على تمايز ، وكل تمثيل يكتسب صلابة « الحقيقة » المولدة لذاتها : أي لتمثيلات جديدة ذات طبيعة تراكمية توثيقية . فهل كان ثمة من إمكانية لقيام نمطين مختلفين لتمثيل الشرق في الغرب ؟

والاجابة هي بالنفي : لا يمكن أن يكون التمثيل الغربي للشرق على غير ما هو عليه . لأن الشروط التاريخية والاقتصادية والثقافية والفكرية التي صنعته هي ما هي . ثمة حتمية تاريخية تحكمه ، وتحكم حتى مفكرين من طراز ماركس فيه ؛ وما يتضمنه هذا القول هو أن تغيّر هذا التمثيل هو أيضاً خاضع لحتمية تاريخية : أي أنه مشروط بتغيرات جذرية في بنية الغرب ، وفي علاقة القوة والسلطة القائمة بينه وبين الشرق .

بيد أن ذلك لا يقلّل من أهمية كتاب سعيد ، لأن ذلك في طبيعة العمل التحليلي العلمي : فأهميته تنبع من أنه استطاع تمييز هذه الشروط وتحديدها وكشف البنية التي أدت إلى تبلورها وطغيانها ، واكتناه الحتمية التي حكمتها ، وشروط التغير التي مارست فاعليتها عليها ـ حيث كان ثمة من تغير ـ بالضبط كما أن عمل الفيزيائي لا يصبح أقل أهمية لأن المادة التي يحللها ويكشف تركيبها لا يمكن أن تكون قد تركبت إلا بهذه الطريقة المحدّدة .

٤

غير أن الاستشراق هو ، أيضاً ، دراسة قد تكون أهم ما كتب حتى الآن ، داخل « حقل » الاستشراق وخارجه ، عن هذه الظاهرة العجيبة (تكريس الغربي نفسه لدراسة الشرق) ، التي لم ينشأ لها معادل معروف عبر تاريخ الثقافة ، كظاهرة تخص الغرب والشرق :

الغرب بوصفه أولاً ـ ردة فعل مشروطة بمعطيات تاريخية دينية وفكرية واقتصادية ، للشرق . ثانياً خالق التصورات والمناهج التي عُوْيِنَ من خلالها الشرق ، والتي جسدت تيارات فكرية وعلمية ومنهجية أساسية في الغرب نفسه ، لا في الشرق ؛ والشرق باعتباره الجوهر السرمدي ، الموحَّد المتناغم ، الكلّي ، الذي لا يسمح بنشوء ملامح فردية أو حركات تاريخية فيه : الشرق اللَّبْ ـ تاريخي ، اللامتغير ، الشرقي ، صفة . والصفة **ثبات** للخصيصة في الموصوف . وعلى هذا الصعيد ، فان **الاستشراق** يكشف المكونات الجوهرية لبنية فكرية فذة : الظاهرة التاريخية التي اكتسبت ، هي بدورها ، شيئاً من طبيعة اللاتاريخي ، السرمدي ، اللامتغير الذي نسبته إلى موضوع دراستها . وهكذا فان الاستشراق لا يكشف فقط فاعلية المعايِن في المعايَن ، أي الطريقة التي يشكل بها منظور محدد ذو بنية معينة الموضوعَ الذي يعاينه ويصوغه ، بل انه ليكشف كذلك فاعلية المعايَن في المعايِن ، إذ يجلو أن عملية الفاعلية ثنائية الاتجاه ، بمعنى أن الموضوع المعايَن يبدأ بصياغة المعايِن على صورته التي يتمثلها ويقوم بتمثيلها المعايِن . هكذا يصبح الاستشراق (البنية الفكرية الغربية) ممتلكاً للخصائص التي عاينها في الشرق (البنية الفكرية اللاغربية) . وتصبح المعرفة بالشرق وشرقنته ، جزئياً ، شرقنة للذات والمنهج الغربيين كذلك . ولعل قيمة كتاب **ادوارد سعيد** الفائقة أن تكمن في هذا الكشف (الذي لا يقرره سعيد بهذه الصورة وإلى هذه الدرجة الواعية) على الأقل بقدر ما تكمن في كونه يكشف أن الغرب تصور الشرق ودرسه تصوراً استعمارياً عرقياً ، فوقياً ، متجذراً في القوة واتحاد القوة بالمعرفة ، والانشاء الذي ولده ذلك كله . وأن الشرق لم يكن ، في وعي الغرب ، **الآخر الخارجي** فقط ، بل امتداداً أيضاً للشاذ ،والمنحرف ، والمجنون ، والمستضعف داخل الغرب : **للآخر الداخلي** أيضاً .

٥

يطرح ادوارد سعيد منظومة أساسية هي أن الشرق « كيان مشكّل مكون » ، لا حقيقة من حقائق الطبيعة ، وأن مفهوم وجود فضاءات جغرافية ، ذات سكان محليين ، مختلفين جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس ديني أو ثقافي أو عرقي خاص ومتّسِقٍ مع ذلك الفضاء الجغرافي ، هو مفهوم قابل للنقاش المطول . بيد أن ما لا يقرره كتاب **سعيد** بوضوح هو أن الغرب ، من المنطلق نفسه ، هو « **كيان مشكل مكون** » أيضاً . ولا يحجب هذه الحقيقة سوى غياب منظور خارجي لمعاينة الغرب وكون الغرب ، حتى الآن ، هو صاحب المنظور الفعلي الوحيد في دراسة ذاته . أي أن الغرب بحاجة إلى معاينة باعتباره كياناً مشكّلاً . ولعل بين أهم ما قدمته الماركسية أنها حاولت أن تشكل منظوراً لمعاينة الغرب لا في إطار كونه « غربياً » ، بل في إطار تجسيده لمرحلة تاريخية معينة من تطور علاقات الانتاج تتجسّد فيها لا وحدانية الغرب وأحاديّته وتناسقه ، بل انشراخه وانقسامه على ذاته وضمن ذاته . لكن كون

كلا الشرق والغرب كياناً مكوناً يعجز عن إلغاء الميل إلى التصنيف الجغرافي (الذي يبدو ظاهرة تنتمي إلى بنية العقل الانساني) بدليل أنني في اللحظة التي أنفي فيها وجود الغرب استخدم ضمير الهاء المفرد الغائب للحديث عنه : ذاته ، نفسه ؛ وأن **ادوارد سعيد** في كثير من المواضع يتحدث عن الشرق بالطريقة نفسها ؛ كما يتحدث مرة واحدة على الأقل عن « الثقافة الشرقية » ، بدلاً من « الثقافات الشرقية » .

ولعل في ذلك كله ما يؤكد من جديد أطروحة **فوكو وسعيد** حول طغيان الانشاء ـ الثقافة وخلقه لبناه الخاصة التي تولد الانشاء ـ الفردي ، في هذه الحالة إنشاء **ادوارد سعيد** وانشائي .

٦

في نهاية دراسته ، يستعيد **ادوارد سعيد** الأسئلة التي حاول طرحها في كتابه الباهر بشكل مكثَّف : أسئلة هي ، كما قال ، علائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية : كيف يمثِّل المرء الثقافات الأخرى ؟ ما هي الثقافة الأخرى ؟ هل مفهوم وجود ثقافة (أو عرق ، أو دين ، أو حضارة) مفهوم مفيد أم أنه ينتهي دائماً إلى أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حينما يناقش المرء ثقافته) أو في العدائية والعدوان (يناقش الآخر) ؟ وهل تهم الفروق الثقافية والدينية والعرقية أكثر مما تهم الفُصْلات الاجتصادية أو الفصلات السيا ـ تاريخيّة ؟ (وثمة أسئلة أخرى سأعود إليها بعد اعتراض قصير) .

ليس ثمة من شك في جوهرية الأسئلة المطروحة . لكن الاعتراض الرئيسي عليها ينبع من كونها قاصمة في فصمها بين مفاهيم كالعرق ، والدين ، والثقافة ومفاهيم كالفصلات الاجتصادية والسيا ـ تاريخية .ويبدو لي مشروعاً أن يتساءل المرء عن إمكانية صياغة السؤال بمثل هذه الحدة من الفصل بين المكونات المذكورة . فالبنية الاجتصادية والسيا ـ تاريخية على علاقة جدلية بالدين والعرق والثقافة ، إن لم تكن ، في حالة الثقافة مثلاً ، متوحدة الهوية بها تقريباً . ولعل صياغة السؤال بهذه الحدة أن تجسّد إلى أي مدى فرض الانشاء الاستشراقي سيطرته على الفكر الذي يعاينه ـ فكر **سعيد** في هذه الحالة ـ لا على الفكر الذي يكتب من داخله وحسب . ذلك أن طرح الفصْلات « العرق ، الثقافة ، الدين » واعتبارها جواهر ثابتة متميزة عن الفصْلات الاجتصادية ، السياتاريخية قد يكون بين أكثر انشراخات الاستشراق خطراً وأعمقها أثراً في إكسابه اللامتغيرية والجوهرانية النسبيتين اللتين أشرت إليهما سابقاً .

ويتابع سعيد أسئلته : كيف تكتسب الأفكار السلطة ، والعاديّة ، بل حتى مقام الحقيقة « الطبيعية » ؟ ما هو دور المفكر : هل هو ثمة من أجل أن يمنح السَّريانية للثقافة والدولة

اللتين هو جزء منها ؟ وأي درجة من الأهمية ينبغي أن يعطي للوعي النقدي المستقل ، الوعي النقدي **الضدي ؟**

بكل هذه الأسئلة ، وبكثير غيرها ، يكون الاستشراق كنزاً مغوياً من التحديات والمجابهات التي سيكون التأمل فيها على درجة قصوى من الأهمية للمفكرين العرب ، والثقافة العربية ، ولموقعنا السياسي والاقتصادي والفكري في العالم .

إذ أن أسئلة **ادوارد سعيد** تثير في النهاية مشكلة وعي الآخر لذاته من خلال تصور الأنا المعاينة له ، أي وعي الشرق لنفسه من خلال تصور الغرب له ؛ ويدعو إلى حركة تأسيس للذات عبر اكتشافها لأبعادها التاريخية والحضارية لا من خلال الآخر بل من خلال شروط تكوينها الداخلية . وليس صدفة أن كتاب **سعيد** جاء يطرح هذه الأسئلة قبل سنة فقط من تفجر حركة بدت حاسمة في المنطقة ، كانت ذروتها الثورة الايرانية ، ثم بدأت تتناوس بين إمكانية اكتشاف الذات وتحديدها ضمن معطياتها الخاصة واستحالة ذلك ؛ بين إمكانية تشكيل رؤيا صافية للذات في عالم طغت عليه رؤيا الآخر لها باعتبارها آخر طوال قرنين من الزمن على الأقل ، وبين استحالة ذلك .

يبقى السؤال الأخير من الأسئلة ، وهو بين أهم ما يطرحه من تساؤلات : ما هي الأهمية التي ينبغي أن يسندها المثقف للوعي النقدي ، والوعي النقدي الضدّي تخصيصاً ؟

إن قدرة الغرب على تجاوز أزماته المستمرة منذ ديكارت حتى اليوم ، على الأقل ، أي منذ تبلور أزمة مركزية الانسان أو الإله في الطبيعة ، تنبع ، في تصوري ، من امتلاك هذا الوعي النقدي **الضدي** . ولعل خطر تصور الخصوصية الأول هو أنه يميل في شروط تاريخية معينة على الأقل الى تعمية هذا الوعي الضدي أو طمسه إذا وجد ، لصالح الهوية الموحدة والتركيب المتناسق المتناغم ، أو تأكيد صلابة الخصوصية وتماسكها. اذ تبدأ الخصوصية بالبحث عن **الكلية والشمولية** ، وترفض أي مفهوم لامكانية وجود انشراخات داخلية في « الكل » الذي هو « الماضي ـ التراث ـ الأمة » ، وتميل الخصوصية أيضاً الى البحث عن الصفاء ، عن الماهية الصافية للذات ، وإذ يقترن تأكيد الكليّة بتأكيد الصفاء يبلغ خطر إلغاء الوعي النقدي الضدي ذروته وتكتسب الثقافة المؤسسة قدرة هائلة على القمع ، تتجلى في بعض مظاهرها ، الآن ، في الثورة الايرانية .

أما الوعي النقدي الضدي فإنه يفترض ، مسبقاً ، نفي الصفاء والكلية ، أو يتصور الكلية في إطار العلاقة الجدلية بين المكوّنات التي يتم تفاعلها عبر **النفي** لا عبر **التأكيد والتوثيق** . ومن هنا فان انعدام الوعي النقدي الضدي في الاستشراق كان حصيلة لكونه **توثيقاً إحالياً** ، كما وصفه ادوارد سعيد ، يعيد فيه النص الجديد توثيق سلطة النص القديم ، وهكذا .

أما الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية ، خارج الاستشراق فانه مكوِّن أساسي من مكوناتها . ولعل المفارقة الضدية الجديدة الآن تتمثل في اقتحام هذا الوعي النقدي الضدي القائم خارج الاستشراق لمجال الاستشراق ، وهو جوهر ما يمثله كتاب **ادوارد سعيد** . واذ أصف هذا الاقتحام فانني أقول ، بطريقة أخرى ، أن كتاب **ادوارد سعيد** ذاته دليل حاسم على أسبقية الوعي النقدي الضدي في الثقافة الغربية وقدرتها على تجاوز أزماتها به . ونتيجة ذلك ، في تصوري ، هي أن الاستشراق (الغربي تحديداً) سيمتصّ معطيات الوعي النقدي الضدي الموجّه له من داخل ثقافته (الغربية) ويغتني به وتتم فيه التكيفات التي تمنحه القدرة على الحياة والاستمرارية ، عبر نشوء « تركيب » جديد ، بالدلالة الماركسية. **فـ «الاستشراق» بما هو تجسيد لوعي نقدي ضدي غربي، ليس ظاهرة** « شرقية » ، بمعنى أنه ليس عمل شرقي يهاجم الغرب . وإنما هو تفجر من داخل الثقافة الغربية يمارس فاعليته الخلاقة على حيِّز من هذه الثقافة بطريقة جدلية ستؤدي في النهاية إلى إخصاب جديد لاستشراق من نمط جديد . ولعل ذلك أن يكون أعمق فرق بين « **الاستشراق** » وبين ما وجّههُ له كتاب « شرقيون » من نقد وتسفيه واتهامات .

٧

سيكون تبسيطاً للأمور أن أصف كتاب **ادوارد سعيد** بأنه صعب : للقراءة وللترجمة . ففي مواجهة فكر عميق ، مسفسط حتى الادهاش ، غائر في مصادر المعرفة الانسانية حتى ليبدو الأكثر غرابة في المعرفة مألوفاً لديه ألفة العام الشائع ، قادر على التعامل مع اللغة بحيث يصبح شاردها طبيعياً لديه ، وبعيدها قريباً منه ، لا تتحدد استجابة المرء في إطار السهولة والصعوبة ، بل في إطار آخر مختلف ، وعلى مستوى مغاير : مستوى القدرة المدهشة على استخدام أكثر مستويات التحليل صعوبة ، وأكثر التصورات غموضاً في مناقشة ما يبدو موضوعاً عادياً ، ثم القدرة المماثلة على الوصول إلى رصد دقيق لأبعاد الظاهرة المعاينة يضيئها إضاءة فذة .

ومصادر الصعوبة في ترجمة الكتاب ليست وحيدة البعد ، بل متعددة . فالصعوبة تكمن في **الاستشراق** بقدر ما تكمن في وضع اللغة العربية الآن ، من حيث هي لغة تعبير عن مشكلات الفكر المعاصر والحضارة المعاصرة . لست أول من يقرر هذه الصعوبة ويصطدم بها . كما أنني لن أكون الأخير ؛ وليس في تقرير الصعوبة من سبة للغة ، بل انه حكم وصفي يشير إلى مرحلة محددة من مراحل تطور الحياة والثقافة العربيتين المعاصرتين . فاللغة ، حتى اذ نصفها بأنها كائن حي ، لا تعجز أو تقدر ، ولا تمتلك خصائص ثبات تجعلها عاجزة أو قادرة بشكل سرمدي ؛ بل الصعوبة في علاقة الحضارة العربية الآن بالبنى الفكرية والحضارية في العالم وموقعها بينها . وقد يكون من نافل القول أو البديهي أن يقال : أن تطور اللغة مشروط

بتطور الحضارة . لكن ما قد يكون أقل بدهية هو عكس هذه المقولة ، والقول إن تطور الحضارة مشروط ، أولاً ، بتطور اللغة ، بثورة لغوية ، بتفجير للبعد اللغوي لعملية التغير والتطور الثقافية ـ الحضارية .

ولن يتم هذا التفجير ، في تصوري ، إلا بالمغامرة الرائدة ، بالجرأة لا على نقل الفكر من العالم وحسب بل على اللغة أيضاً ، على بناها العميقة والسطحية ، وعلى مكوناتها الصوتية ، والمورفولوجية ، والنظمية ، جرأة تهدف في النهاية إلى إنجاز جوهري هو **توسيع** اللغة . وتوسيع اللغة ليس شرطاً يخيف ؛ بل إنه شرط أساسي لتطور اللغة في مراحل الصدام الحضاري ، شرط حققته العربية في عصر اصطدامها الأول بالحضارة العالمية ، اليونانية والفارسية والهندية . فقد كان المترجم العربي في تعامله مع اللغة أكثر جرأة على بنيتها ونظامها . وقد يبدو صعباً على التصديق الآن أن مصطلحات ومفاهيم بسيطة شائعة ، حتى ضمن علوم أساسية كعلوم اللغة ، كانت حين ظهرت ، أي حين جرؤ المترجم العربي على اقتحام بنية اللغة وصياغتها ، تمثل اختراقاً للقوانين اللغوية الصارمة ، وجرأة على الابتكار والتطوير . إن مصطلحات الدراسة الأدبية والبلاغية مثل النقل والاستعارة والمجاز مرت بمراحل طويلة من التطور قبل أن تستقر ؛ وحتى في القرن الرابع الهجري كان **ابن سينا** يغامر باستخدام مصطلحات مثل **التبديل والتغيير** ، **والانتقال الاستعاري** ، **ومثل يضرب** ، فيما كانت المصطلحات السابقة قد ترسخت نسبياً في التراث النقدي اللغوي . وثمة صعوبة فعلية في أن نقرأ الآن نص **متى بن يونس** في تحديد النقل المجازي ونفهم منه ما يربطه بمصدره (**كتاب الشعر**) أو بالمداليل التي تحملها مصطلحاته الآن ، وهو نص يستخدم مصطلح التأدية لوصف عملية النقل المجازي : « وتأدي الاسم هو تأدية اسم غريب إما من الجنس < على النوع ، وإما من النوع > على جنس مّا بزيادة ، وإما من النوع بالزيادة التي بحسب تشكل الذي نقوله [من الجنس]* .

٨

لعملية الترجمة ، في تصوري ، بعدان اثنان : تمثُّل النص المترجم تمثلاً مدركاً لخصائصه البنيوية الكلية ؛ **وتمثيله** في لغة قادرة على تجسيد هذه الخصائص الى أقصى درجات التجسيد المتاحة . و « بالخصائص البنيوية » أعني الخصائص البنيوية ، لا مجرد **الرسالة** الفكرية التي يقررها النص . كان عبد القاهر الجرجاني ، هذا الرائد العظيم لعلم البنية ، قد قال ، في لمحة فذة عن البنية والمعنى والترجمة ، لو أن مترجماً أخذ قولنا « زيد

---

* را . النص كاملاً في ، شكري عيّاد كتاب ارسطوطاليس في الشعر ، دار الكتاب العربي (القاهرة ، ١٩٦٧) ص ١١٧ .

شجاع » وترجم « شجاع » بالكلمة الموضوعة للشجاعة في لغته لكان كلامُه ترجمة لكلامنا ؛ لكن لو أن مترجماً أخذ قولنا « زيد أسد » ، وفهم منه أنه « يعني » زيد شجاع ، فترجم « أسد » بالكلمة الموضوعة للشجاعة في لغته ، لما كان كلامه ترجمة لكلامنا ، بل كان ينشىء إنشاءه ويخلق كلاماً خاصاً به .

وبحسب تصوّر الجرجاني الفذ على بنية النص ، بمكوناته المحاورية المختلفة ، وتشابكات مستوياته ، وبعلاقة المنشىء بالانشاء بالمتلقي ، المتجسدة فيه ، تصبح الترجمة التي لا تريد أن تكون إنشاء جديداً بل تود أن تظل ترجمة احدى أكثر عمليات التمثل الفكري والتعبير تعقيداً وتداخلاً وتطلباً للضوابط الصارمة . وفي مواجهة هذه العملية ، ببعديها اللذين حددتهما قبل قليل ، يصطدم المترجم الى العربية في السياق اللغوي الحضاري العربي القائم ، بمشكلات مرهقة ترتبط بالطاقات اللغوية العربية الآن على التمثيل الأقصى ، وبالطاقات الحضارية على التمثل الأقصى .

ويبدو أن ثمة إجماعاً على أن أولى هذه المشكلات هي مشكلة المصطلح النقدي ، أو الأدبي ، أو الاجتماعي ، أو السياسي ، أو العلمي أو . . . . . حتَّامَ نمضي ؟

تبرز المشكلة فور محاولة تجسيد مفهومات شائعة : **الديمقراطية** ، **والديكتاتورية** ، **والامبريالية** هي ، على الصعيد السياسي ، أكثرها فورية حضور فقط ، لا أبعدها صعوبة ؛ **والكلاسيكية** ، **والرومانسية** ، على الصعيد الأدبي بينها : مفاهيم ما زالت تتكرر في حياتنا اليومية لبضعة عقود ، إن لم يكن لقرن بأكمله في حالة بعضها ، دون أن نستطيع حتى الآن أن نطوِّر لها مصطلحاً دقيقاً مستقراً ، سلساً في الاستخدام ، سلساً على الادراك الفوري ، عربياً .

فكيف بمفاهيم تطلع من مدارس جديدة نسبياً حتى في أوروبا ، وما تزال إطلالتنا عليها إطلالة من كوة صغيرة وعبر عدد قليل من الأحداق :

البنيوية ، **الانشاء** ، **المحور الاستبدالي** ، **المحور الاستتباعي** ، **العلامة** ، **الاشارية** ، **الترميز** . هذه بضعة مصطلحات فقط لم يبدأ باستخدامها إلا منذ سنوات ، ومن قبل فئة من الكتاب معدودة ، ومع ذلك فان لها في الواقع الكتابي العربي بدائل تعقد عملية الفهم والاستخدام والتطوير ، وتقف سداً دون تحقيق توحُّدية سلسة في الاستعمال : **الهيكلية** ، **الخطاب** ، **المحور الشاقولي** ، **المحور النظمي** ، **الاشارة السيميائية** ، **الدلالة** . وهي بعض البدائل للمصطلحات التي ذكرتها قبل قليل ، على التوالي .

بيد أن مشكلة المصطلح قد لا تكون الأولى من حيث صعوبة الحل . ثمة مشكلة طاقة اللغة على تمثيل النص المترجم دقةً ، وايجازاً ، واطراداً، أي على مقابلة اللفظة باللفظة ، والتركيب بالتركيب ، والجملة بالجملة لا دلالة فقط ، بل صيغة أيضاً ، وبصورة تحقق شروط

الايجاز والاطراد والكثافة في العلاقات ـ أي قدرة اللغة على التعامل مع النص الأصلي دون أن تتحول إلى شرح عليه أو تبسيط له ، ودون أن تقع في الوقت نفسه في المغايرة الدائمة من سياق الى سياق للألفاظ التي تستخدمها لتمثيل لفظةأجنبيةواحدة. لقد عبرت عن المشكلة بصورة صعبة . فلأسهِّل . المشكلة هي هل نستطيع ترجمة اللفظة الأجنبية مباشرة ، بلفظة ، لها خصائصها ، وضمن شبكة العلاقات التي يتشكل فيها الأصل ، ثم هل نستطيع استخدام اللفظة العربية المترجِمة في كل سياق أو في أغلب السياقات التي ترد فيها اللفظة المترجَمة ؟ .

ينبغي أن نتذكر ، في الاجابة على ذلك ، أن اللفظة هي أيضاً جزء من بنية لغوية ، تحتل فيها موقعاً دلالياً ، وموقعاً نظمياً ، وموقعاً شكلياً في الوقت نفسه ؛ وأن علينا أن نجسد هذه المواقع كلها في الجملة الواحدة . هل يمكن أن نستخدم الخيارات التي يقدمها المورد* مثلاً للفعل (EXCLUDE) ومشتقاته ويظل ممكناً إدراك كون الوحدة اللغوية الأصلية في مختلف السياقات التي قمنا بترجمتها ، واحدة ؟

الجواب ، ببساطة ، لا . ثم تأتي مشكلة أعمق تصدق في كل الحالات المشار إليها سابقاً ، هي مشكلة صلاحية المصطلح ، أو المقابل العربي ، للدخول في علاقات نظمية متغيرة ، كما يفعل المصطلح الأجنبي الذي نحاول ترجمته ، والتشكل ضمن علاقات تترك أثرها على بنيته المورفولوجية مثل النسبة والظرفية بشكل خاص . وتُظْهر هذه المشكلة أن حلاً لها على صعيد محدّد قد لا يشكل حلاً على أصعدة هامة أخرى ، وفي هذه الحالة ثمة حاجة ماسة لتحديد أولويات الحل .

بين الأمثلة البسيطة على هذه الحالات المصطلح النقدي (IRONY) وخضوعه للتحولات (IRONICAL) و (IRONIC) و (IRONICALLY) . ثمة ، أولاً ، مشكلة تحديد الدلالة الدقيقة للفظة في سياقاتها المتعددة . ليست الـ (IRONY) سخرية ، بل إنها لتمزج السخرية ، بالمفارقة . لنفترض أننا تجاوزنا مشكلة التحديد واقترحنا ، كما فعلتُ في ترجمتي الحاضرة ، المصطلح « المفارقة الفكهة » . جليٌّ أن المصطلح قد يحقق شرط الدقة لكنه يخل بشرط الايجاز . وهو عاجز عن التحول المرتبط بحالتي النسبة والظرفية ، إلا باضافة كلمات سابقة عليه .

لكن عدم توفر خيارات بديلة تحقق شرط الدقة يجبرني على تبني هذا المصطلح . كيف نواجه المشكلة ؟

بالجرأة ، والابتكار ، والمغامرة باستخدام اللغة لا باعتبارها وجوداً نهائياً مقدساً لا يمس ، بل بوصفها عملية مستمرة من التوالد الاصطلاحي : فاللغة ليست مقدسة ؛ وهي في

---

* على امتياز هذا القاموس ، الذي يكاد يكون فريداً الآن ، والذي كان اعتمادي عليه من الحجم بحيث أنه يستحق تنويهاً خاصاً .

الوقت نفسه ليست مصطلحاً ، كما شاع في اللغويات منذ عبد القاهر الجرجاني وسوسير ، أو ، هي ليست مصطلحاً ثابتاً نهائياً . بل هي ، كما وصفتها أعلاه ، عملية مستمرة من التوليد الاصطلاحي ، أو من الاصطلاح التوليدي . أيّهما .

ومشكلة ثالثة هي مشكلة الدلالة الصيغيّة ، أي الدلالة الاضافية التي تنبع من تغير صيغة الكلمة المورفولوجية : إما عن طريق اللاصقات البدئية أو النهائية ، أو عن طريق لاصقات ثابتة . بين هذه اللاصقات (ISTIC) في ألفاظ مثل :

(SCIENCE = SCIENTISTIC; HUMANIS = HUMANISTIC)

وقد لجأت إلى اللاصقة « ويّة » لتجسيد هذه النسبة ملحقاً بها ، عامةً ، المعنى ذاته الذي تحمله بالانجليزية ، وعاجزاً أحياناً إلا عن استخدامها بطريقة لا تحمل معها الدلالة .

وقد شاعت هذه اللاصقة مع المؤنث إلى حد ما (وحدة + وحدوية) لكنني الآن ألصقها بالمذكر (علم + علموية ؛ إنساني ، إنسانوية ، شَعْب + شعبوية وهكذا) .

أما اللاصقة الثابتة فقد اقترحت لها معادلات عربية :

لَيْـ	A (HISTORICAL)
فـــو	EXTRA
زَيْـــ	PSUEDO
زا	OVER
لا	NON; UN

ولقد حاولت جاهداً أن استخدمها باطراد إلا حيث استحال ذلك بسبب المواقع التي ذكرتها سابقاً للكلمة (تركيبياً أو شكلياً) .

ثمة مشكلة رابعة ، تنبع من العبارة الجاهزة : الصيغة المتكررة في لغة ما ، ونقلها إلى لغة أخرى . كيف نترجم عبارات إقحامية ، كما أسميها ، من مثل :

(SO TO SPEAK; SAY; IT WERE)

لا بشرحها ، في تصوري وممارستي في هذا الكتاب ، بل باقتراح صيغ ليست لها الطبيعة الجاهزة الاقحامية نفسها ، ثم تجميدها على ما هي عليه لتصبح اقحامية جاهزة : (بوجه من القول ، لِنَقُل ،) .

كل هذه العبارات والاقتراحات تخلخل الأسلوب العربي ، تخلق حسّاً بالقلق ، بالأجنبية . لكننا نمثل نصاً أجنبياً ذا خصائص فكرية محددة تتجلّى في بنيته . والتمثيل إخلاص للنص الممثَّل ، قبل أن يكون اخلاصاً للغة الممثِّلة .

٩

ذلك أن النص الممثّل تجسيد لفكر ، لطريقة في معاينة العالم ، والتعامل مع اللغة ، لبنية فكرية ثقافية تتّحد فيها فاعلية بنية اللغة بفاعلية العقل الفردي المبدع (في هذه الحالة ، اللغة الانجليزية وعقل ادوارد سعيد) . وفي تصوري أن مهمة المترجم هي ، أو ينبغي أن تكون ، تمثيل حصيلة الفاعليتين (أي النص) في اللغة التي ينقل اليها . أنا قادر على كتابة الاستشراق بطريقة مخالفة لطريقة ادوارد سعيد ، لكن الانشاء الناتج سيكون انشائي ، لا انشاءه ، والبنية الممثلة ستكون بنية تجسّد حصيلة تفاعل عقلي الخاص مع بنية اللغة العربية . أي أن نصي سيكون نصّاً آخر . وذلك ليس نقلاً ، أو ترجمة . ما أحاوله في هذا الكتاب يتعدّى نقل النص في « معانيه » إلى اشياء أخرى : فهو يطمح إلى تجسيد بنية الفكر المنشىء ، فكر ادوارد سعيد إلى أقصى درجة في طاقتي ضمن المعطيات الحاضرة للبنية اللغوية العربية أولاً ، ثم خارجها إلى حد ما ؛ وبخارجها أشير هنا إلى كل المحاولات التي قمت بها والتي تمثل شيئاً من قلق أو خلخلة بالنسبة للانشاء العربي « السائد » والتعبير العربي « المألوف » .

ذلك أن الترجمة ، في معظم نماذجها الشائعة الآن والتي أتيح لي أن أراجعها ، هي صب لما يفهمه المترجم من نص ما على صعيد بنيته الدلالية المباشرة ، في قالب مسبق هو العربية . أما طموح الترجمة الحاضرة فهو أن تجسد ما تستطيعه من بنية الفكر المنشىء ، أولاً ، وأن تسهم في توسيع بنية اللغة التي اليها أترجم ثانياً ؛ فاذا كان للتفجير الذي وصفته سابقاً أن يبدأ ويتنامى ، فان ما نحن بحاجة إليه ليس حشر كل شيء في البنية القائمة (بشرحه ، وتبسيطه ، وتحويله الى ما يمكن أن يقال مباشرة) بل توسيع بنية اللغة القائمة وتمديدها بحيث تصبح أكثر غنىً ومرانة وطاقات . وذلك ما فعله المترجمون العرب حين كانت مغامرتهم الفكرية مع العالم مغامرة الرائد الواثق القادر ، مغامرة المدرك لكون استيعاب العالم لا يمكن أن يتم في إطار البنية القائمة لديه ، بل يحتاج الى تفجير هذه البنية وتوسيعها لتصبح قادرة على استيعاب العالم دون أن تحشره وتضغطه وتبسطه .

رغم كل شيء تبقى مفاهيم أساسية لم أستطع أن أمثلها إلا بما هو شائع في الاستخدام ، مُعَرْبَن . وقد يكون من المفارقة الفكهة فعلاً أنها تملك المفاهيم الأكثر شيوعاً وألفة وعراقة في الاستخدام العربي : الديمقراطية ، الكلاسيكية ، الرومانسية ، الامبريالية بعضها لا كلها . لكنها قليلة بحيث تفسح المجال لمحاولة أكثر جرأة وإلحاحاً على الوصول إلى حل ، في عمل قادم .

يبدو أن ما وصفته يخلق حاجة إلى مزيد من الوصف ، بدلاً من أن يفي بالحاجة القائمة . لقد استخدمت عدداً من الصيغ والألفاظ والتراكيب بعضها يحمل دلالة واضحة للقارىء العربي ، وبعضها ذو دلالة تختلف عن دلالته في الاستخدام اللغوي المألوف ، وبعضها لا دلالة محددة له في السياق اللغوي العربي . لكنني ، في كل الحالات قمت باختياراتي بوعي حاد لضرورتها ، بل لاستحالة توفير بديل أفضل ، عليّ شخصياً في الأقل ، ضمن اطار الأهداف التي رسمتها لنفسي من الترجمة . ولذلك فقد جمعت النسبة الأعلى من استخداماتي هذه ونظمتها في كشاف مصطلحي آمل أن يجدي استخدامه لا في إيضاح استخداماتي في النص فقط ، بل على صعيد التفاعل المستمر بين المترجمين العرب ، وبين المنشىء المترجم ، والمنشىء الكاتب ؛ ويظل الانتشار ، في النهاية ، الوسيلة الوحيدة لامتحان سريانية المصطلح ، أو العبارة ، أو اللفظة التي استخدمتها . والكشاف مرتب أبجدياً ، ترد فيه الكلمات أو العبارة كما وردت في نص الترجمة ، ثم يوضع مقابله الأصل الانكليزي ، وبينهما ، حيث ثمة حاجة ، شرح للمفهوم الذي يجسده المصطلح أو العبارة العربية ، المستخدمان .

ويقوم الترتيب الأبجدي على حرف الكلمة الأول بعد تجاهل (الـ) التعريف ، كما يقوم على صيغة الفعل الماضي مع أن ما يرد في النص أو في الكشاف قد تكون صيغة الفعل المضارع (ع . م . يفكّ الرموز ، تدرج في الكشاف ضمن حرف الفاء لا الياء) . عدا ذلك ، رتب الكشاف أبجدياً ، دون اعتماد الجذر الثلاثي أصلاً للترتيب ؛ وفي مصطلحات قليلة جداً ثمة بديلان (ع . م . مصداقية / موثوقية) يدرجان منفصلين أو يدرجان معاً تبعاً لعلاقتهما اللغوية . وما يجسده ابقاء بديلين هو ترددي في اختيار نهائي لأسباب تختلف من حالة إلى أخرى ، ولا مجال لتحديدها الآن .

يبدو لي أن هذه الممارسة ـ الحاق كل نص عربي مترجم بكشاف يدل على اختيارات المترجم العربي ـ قد تؤدي إلى احداث تفاعل قائم على الاستخدام الفعلي ، في نص حي للمصطلح المترجم ، بين المترجمين أولاً ، وبين لغة الترجمة ولغة الكتابة ثانياً . ذلك أن القوائم الكثيرة التي تقوم باعدادها جهات عربية متعددة (المجامع اللغوية ـ مكتب تنسيق التعريب الخ . . . . .) على نبل الجهود التي تقف وراءها وأهميتها ، لن تؤدي في النهاية ، في تصوري ، إلا إلى النذر اليسير من الفائدة ، لأنها تتم خارج سياق لغوي فعلي ، خارج الاستخدام الحي الذي يقدم حلولاً للاشكالات النابعة من مواقع الكلمة الدلالية والتركيبية والشكلية التي أشرت اليها سابقاً . وما نحن بحاجة إليه ، بعد كل الجهود القيمة التي تمت ، هو دراسات مدققة ذات طبيعة احصائية ، تنضوي تحت علم النفس اللغوي ، تحاول أن تجيب على السؤال التالي : ـ ما هي العوامل التي تؤدي إلى انتشار المصطلح اللغوي العربي المترجم لمصطلح أجنبي والعوامل التي تمنع المصطلح

العربي من الانتشار والشيوع ، بل حتى من الاستعمال ، إلا في قوائم المجامع ومكتب تنسيق التعريب ؟

ثمة ميل إلى أن يعتبر المرء سهولة المصطلح وسلاسته عاملاً أساسياً في شيوعه . لكن نظرة سريعة تظهر أن الأمر أكثر تعقيداً : أن لفظة سيارة العربية أقل سلاسة وسهولة من لفظة CAR الانكليزية ، لكنها أقل صعوبة من لفظة أوتوموبيل ـ اطمبيل ومع ذلك فان لفظة سيارة هي التي سادت على صعيد الاستخدام الكتابي والكلامي .

أما لفظة هاتف ، وهي أكثر سلاسة من تليفون ، فلم يتح لها من الحياة ما يجعلها شائعة إلا في الدوائر الرسمية وفي لغة الكتابة (أحياناً) . ما الذي يجعل لفظة باص أكثر قدرة على الانتشار والشيوع من مركبة ؛ وما الذي يجعل لفظة صاروخ شائعة دون أصلها الانكليزي ROCKET ؟ أو يجعلها صالحة كمعادل لـ (MISSILE) في الوقت نفسه ؟ وتستثار الأسئلة ذاتها بالاشارة إلى الألفاظ استعمار ، امبريالية ، ديمقراطية ، رأس مالية ، شيوعية ؛ وهذه مجموعة على قدر كبير من البساطة بالمقارنة مع مصطلحات العلوم والتقنوية .

أنا أطرح تساؤلات ولا أقدم حلولاً .

لكن طرح هذه التساؤلات على صعيد واسع ، في دراسات متعمقة يلتزم بها فريق أو فرق من الباحثين : ١ ـ أقليمياً (في كل بلد عربي) ، ٢ ـ تاريخياً (في مراحل مختلفة من تطور اللغة خلال القرن الأخير) ومراحل مختلفة من تطور الاحتكاك التقنوي مع الغرب بشكل خاص ، يظل بين أهم ما يمكن أن تدعمه المؤسسات المعنية بالثقافة العربية واللغة اليوم ، بدلاً من (أو جنباً إلى جنب مع) المضيّ في نشر قوائم المصطلحات المترجمة دون تقصٍّ لما تتركه من أثر أو ما تقدمه من مادة جديدة تدخل بنية اللغة وتوسعها وتغنيها .

يبقى عدد من الاشارات التوضيحية :

لقد استخدمت الصيغة الـ ١٨٣٠ (ا ت) معادلاً للصيغة الانكليزية THE 1830s لأنها صيغة موجزة دقيقة تغني عن القول : « في الثلاثينات من القرن الثامن عشر » أو ما الى ذلك من تراكيب . ولقد تقبلت في الترجمة صيغاً تركيبية خارجة على القاعدة شائعة في الاستخدام ، مثل « مدير ومعلمو المدرسة » في حالات قليلة وحين كان البديل جملة مطولة تضطرب فيها إشارات الضمائر أو بنية الجملة الكلية . وبين المشكلات التي يواجهها المرء باستمرار مشكلة الصفة التي تسبق سلسلة من الأسماء . وقد لجأت في هذه الحالة الى وضع فاصلة بعد سلسلة الأسماء تأتي الصفة بعدها دالّةً على كل ما تقدم لا على الاسم الأخير فقط (ع . م ؛ المجتمع ، والتاريخ ، واللغات ، والأساليب ، الشرقية) تخلصاً من تكرار الصفة بعد كل من هذه الموصوفات . ولأسباب تتعلق ببنية الجملة ، تقبّلت بنية لغوية انكليزية يمكن وصف ما يحدث فيها بأنه تنازع (على الاسم بين حرفي جر عادة) يمثل عليه التركيب : « إن إسهام زيدٍ في ، وتطويره للإستشراق

، مهمان » .

حاولت أيضاً ، حيث بدا ذلك ذا ميزة ، اللجوء إلى مصطلحات عربية مؤسسة ، أبرزها **الانشاء** الذي يبدو لي أكثر قدرة على التعبير عن المصطلح DISCOURSE من المصطلح « الخطاب » الذي استخدمه ، مثلاً ، **هاشم صالح*** . ومن ميّزات الانشاء أنه يحيي مصطلحاً عربياً قديماً أولاً ، وأنه قابل للنسبة بسهولة : (إنشائي) وللاستخدام في صيغة الفعل : (أنشأ) ، دون أن يلتبس بمصطلح آخر له دلالات إشكالية كما يحدث إذا نسبنا إلى **خطاب** (خطابي) أو استخدمناه فعلاً (**خطب**) .

ولعل مصطلحاً آخر أن يغني أيضاً هو « **الكلام** » ، كما استخدمه عبد القاهر الجرجاني في دراسته للنظم ، لولا الحاجة إلى استخدام « الكلام » في الثنائيـة : اللغة / الكلام ، ترجمة لثنائية سوسيُر (LANGUE / PAROLE) .

بين ما لجأت إليه من سبل لمواجهة العدد الكبير من المشكلات التي تعترض الترجمة الدقيقة الجادة توظيف صيغ عربية ليس لها الآن من استخدام في الواقع اللغوي . وبهذا التوظيف بدا لي أن بوسع المرء أن يحقق غرضين : تقديم مصطلح دقيق عربي الصيغة غير معرّض للالتباس بسهولة ، لأنه غير مستخدم ؛ وتوظيف صيغة لغوية قائمة . ولقد أعانني ذلك على ترجمة مفاهيم صعبة كالبيروقراطية ، والكوزموبوليتانية ، اللذين اقترحت لهما المعادلين **المكاتبية والعوالمية** (أو المداثنية) على التوالي .

كذلك حاولت توسيع استخدام صيغة « الفعليّة » التي تسمح بمرانة كبيرة في استخدام مفاهيم كالحرية وعاملتها معاملة الاسم حتى حين يكون ثمة صفة مؤنثة منسوبة من الاسم أصلاً بهذه الصيغة : [ع . م **الجنسيّة** ، ترجمة لـ (SEXUALITY) لا صفة مؤنثة من الجنس فقط] .

أما إشارات النص الأصلي فقد ترددت كثيراً في اتخاذ قرار نهائي بشأنها . من الجلي أن اثبات الاشارات حق للكتاب وللقارىء وللمؤلف على المترجم . بيد أن القيمة العملية لاثباتها مترجمة الى العربية ضئيلة جداً . لأن ثمة قارئين للكتاب : قـارىء لا يعرف الانكليزية وهو لن يفيد من أسماء مؤلفين وعناوين كتب تذكر له دون أن تكون صادرة بالعربية ، وقارىء يعرف الانكليزية ويرغب في مراجعة المصادر والمراجع المذكورة وسيكون أقل صعوبة عليه أن يطلع على أسماء المؤلفين وعناوين المراجع بلغاتها الأصلية ليعود إليها في طبعاتها المعطاة .

لذلك قررت في النهاية ١ ـ أن أثبت الاشارات كاملة بنصها الانكليزي ، ٢ ـ أن أختار

---

* في ترجمته لمقالة محمد اركون « مدخل لدراسة الروابط بين الاسلام والسياسـة» . **مواقف** : ٣٧ ـ ٣٨ (بيروت ، ربيع وصيف ١٩٨٠) ص ١٥٤ ـ ١٧٠ .

الاشارات التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارىء العربي ، وأترجم هذه العبارات دون أسماء المؤلفين وعناوين المراجع ، مشيراً إليها بـ < المرجع المذكور > وقد احتفظت بأرقام الاشارات كما هي في النص الأصلي . لذلك فان ما يرد في الاشارات المترجمة هو مثلاً : ـ

١٩ ـ مقتبس في < المرجع المذكور > .
٣٥ ـ ويعبّر عن رأي مشابه < المرجع المذكور > .

ويدل الرقم على رقم الهامش الأصلي في الفصل الذي يقع فيه ، كما تدل عبارة < المرجع المذكور > بشكل عـام على المؤلف والمرجع وتفاصيل النشر ؛ وفي حالة عدد قليل جداً من الكتب التي ذكرت ترجمت عناوينها إما لمعرفتي بأنها مترجمة إلى العربية أو في طريقها إلى أن تترجم ، أو من أجل السياق العام للجملة .

في كتابة الأسماء الأجنبية حاولت رسم الاسم بأقرب الصور الممكنة الى نطقه بلغته الأصلية باستثناء الأسماء التي انتشرت برسم معين لها في العربية (بلفور ، لويس ، جب مثلاً) ومن أجل ألا تنقش الصفحة العربية المطبوعة بالأسماء والعناوين الأجنبية ، فقد أوردتها بالعربية فقط ضمن النص. لكنني أوردتها بلغاتها الأصليةفي المؤشر، الذي تدرج فيه المداخل بالعربيةمرتبة أبجديا ، ويقابل الاسم أو العنوان العربي فيه الأصل الأجنبي له . أخيرا استخدمت رموزاً قليلة مثل ع . م (على سبيل المثال) مقابلاً لـ (e. g.) وأي مقابلاً لـ (i. e.) . كما استخدمت القوسين <   > لاضافاتي الشخصية التوضيحية ، مبقياً القوسين (   ) و[   ] كما هي في النص الأصلي .

نقطة أخيرة :

كان كتاب ادوارد سعيد مناسبة لي شخصياً لطرح هذه التساؤ لات ، ولممارسة اختيارات شخصية خاصة في الترجمة لما أتوقع لهذا الكتاب من انتشار وقراءة واسعة . واذا كان فيما فعلته بعض من اجحافٍ ، اجحاف أحياناً ، بحق الكتاب ـ إذ أن ترجمة أكثر سلاسة له ، وأقل اخلاصاً في الوقت نفسه لبنية لغته وفكره ، ما تزال ممكنة ـ فان الهدف الأبعد من الترجمة والاخلاص للثقافة بأكملها دافعان آمل أن يسوّغا تعاملي مع الكتاب ويغفرا للاجحاف بحقه . فما كل يوم يصدر كتاب كالاستشراق ، وما كل يوم يتاح للمترجم العربي أن يقدم كتاباً على هذه الدرجة من الأهمية وامكانية الوصول إلى القارىء . بل ما كل شهر ، أو سنة ، أو عقد .

تنويهات

لم يكن العمل على هذا الكتاب ليكتمل بصورته الحاضرة لولا إسهام عدد من الأصدقاء في حل المشكلات التي واجهتني في إعداده . فمنذ البدء أضاءت لي مناقشة أبعاده الفكرية ، وبنية لغته ، مع أدونيس ، الياس خوري ، خالدة سعيد ، غسان المالح وياسر الداغستاني جوانب جوهرية من عملية ترجمته . كما كان لمساعدة هنريش ريفل ، دافيد هوك ، وعبد الرحمن أيوب

فضل كبير في معالجة نصوص محددة منه .

أما روث أبو ديب فقد عاشت تجربة ترجمته بفيض من المشاركة الحانية ، وأضاءت العديد من نقاطه الغامضة .

على صعيد آخر كان لما بذلته رفقا عبويني من جهد ووقت في إعداد المخطوط **للطباعة** ، ولما بذلته انصاف ورابعة المومني ورابعة شناق في إعداد المؤشر فضل إتاحة الوقت لي لمتابعة العمل على النص بتركيز أشدّ .

ولمؤسسة الأبحاث العربية وجهازها والمشرفين على إخراج الكتاب ، ثمة فضل الصبر والأناة والدقة في إعطاء الكتاب صورته النهائية . ويبقى الخطأ مسؤوليتي وحدي .

كمال أبو ديب

كشاف مصطلحي

(م) تشير إلى تحديد مقتبس من المورد ، منير البعلبكي (بيروت ، ١٩٧٧) .

المصطلح	التعريف	English
الـ ١٨٣٠ (ات) :	العقد من ١٨٣٠ ـ ١٨٤٠	THE 1830 s
آلـويّ :	يعمل بطريقة آلية ميكانيكية لا حيويـة	MECHANISTIC
آنيَّـة :	تأتي في وقتها ، في الأوان المناسـب	TIMELY
الاجتصادي :	مركبة من الاجتماعي ـ الاقتصادي	SOCIO- ECONOMIC
الاجتماسي :	مركّبة من الاجتماعي ـ السياسي	SOCIO - POLITICAL
أجناسي :	نسبة إلى الجنس (مقابل النوع)	GENERIC
أحاديـة وحـدانـية :		UNITARY
إحتداميّـة :	الدراما ، الدراماتيكي	DRAMA , DRAMATIC
احتفت (بها) الأجيال :	تقليدية عريقة مقبولة	TIME- HONOURED
الأحداث الفقرية ، الحدثيّات :	حدث في سلسلة من الأحداث	EPISODES
إختـلاق ـ اختـلاقـي :	مقابل الحقيقي الفعلي . فن الرواية ، والسرد عامة ، القائم على التخيُّل .	FICTION, FICTIONAL
إرجاعـيّ :	يرجع إلى ممارسات بالية قديمة ، تكاد تكون طقسيّة .	ANACHRONISTIC
استبدالـي :	امكانية استبدال عنصر بعنصر آخر في نظام معين ، كاللغة ، أو بأكثر من عنصر : في مقابل المحور الاستتباعي : أي امكانية نظم العناصر وتركيبها أفقياً .	PARADIGMATIC
الاستبدالية اللبقة :	تجنب تسمية شيء باسمه المباشر لعوامل أخلاقية أو نفسية. الغائط، مثلاً ، لفظة استبدالية لبقة .	EUPHIMISM
إسْتَبْنَى ـ يستبني :	إعادة خلق البنية	RESTRUCTURE
إستجنابيـة :	الكره (أو الخوف) اللاعقلاني للأجانـب أو الغربـاء	XENOPHOBIA

إستحـــرام :	إقامة علاقات جنسية مع انسان محرّم (أخ ، أخــت)	INCEST
إسْتَدْخَلَ :	حوَّل إلى عملية داخلية . تعلُّم اللغة لدى الطفل ، مثلاً ، يعني استدخالهــا .	INTERNALIZED
إسترجاعــياً :		RETROSPECTIVELY
إستطــرادي :		DISCURSIVE
الإسْتِكَانِيَّــة :	الموقف القبولي ، الهاجع ، دون ردود فعل حادة	QUIETISM
استلافيــة :	العودة إلى صفات الأسلاف التي ابتعدت عنها الأنسال السابقة (م)	ATAVISTIC
الاستهلاكـية :		CONSUMERISM
الاستيهام ـ الاستيهامات	الفانتازيا، نتاج التوهّم الجامح	FANTASY
الأُسُس الشِّعرية ـ الشِّعْريـات		POETICS
اعتبــرها ـ	يعتبر (ها) مسلمات بدهية	TAKE FOR GRANTED
الاعـلام الدعائـي :		PROPAGANDA
الاغريلاتيني :	الاغريقي ـ اللاتيني	GRECO - LATIN
الأقاليميّــة :	النظرة الاقليمية الضيقة المحصورة ببيئة ريفيـة عامـة .	PROVINCIALISM
اقتبـاس رُشَيْمي :	عبارة مقتبسة يصدر بها كتاب أو فصل من كتاب لتوحي بفكرته العامــة (م)	EPIGRAPH
إقْتِصــاريّ :	مقتصر على فئة صغيرة ؛ أسباب يقتصر فهمها على فئة معينة ، مثــلاً .	ESOTERIC
إقطـاعيَّــة :	مساحة من الأرض ، كمزرعة ، كبيرة ، في الأريـاف	ESTATE
إنشـاء :	الكــلام ، الكتابــة .	DISCOURSE
الانفصاميــة :	الشيزوفرينيــا	SCHIZOPHRENIA
انقشــاع الوهــم :		DISENCHANTMENT
الأنماطيــة :		TYPOLOGY
الأَنَـوِيَّــة :	نسبة إلى الأنا : طغيانها	EGOTISM

إيـراثـي :	نسبة إلى الوراثة في علم الأحياء	GENETIC
الإيهـــام :	رؤية ما لا يوجد فعلاً؛ التوهُّـــم	ILLUSION
بالشكل النمطي :	المتـوقـع (منه) ـ .	TYPICALLY
باللغة المعاصرة :	لها خصائص ما هو سائد في اللحظة الحاضرة	UP - TO - DATE
ببـراءة سلابـــة :		DISARMINGLY
البحث العلمـــي :		RESEARCH
بَدَهيَّـــة :		TRUISM
بصورة متواترة ـ بصورة منتظمة :		REGULARLY
بعد كل حســاب :		AFTER ALL
البنية التضاريسيّة :		TOPOGRAPHY
بوجه من القول :	را . «لنقـل»، أيضاً	SO TO SPEAK
تاريخانيـــة :		HISTORICISM
تأسيـــس :	تحويل شيء ما إلى عنصر ينتمي إلى المؤسسات القائمة .	INSTITUTIONALIZATION
تَبَطَّن ـ يتبطَّن ـ مُتَبَطِّـــن :	يكمن تحت شيء ما ،	UNDERLIE - UNDERLYING
تحــزُبــي :		PARTISAN
التخريـــج :	تحويل الشيء إلى خارجي	EXTERNALIZATION
التخطيطات الأولية :	اسكتشات	SKETCHES
تخطيطي :		SCHEMATIC
التديُّنيـــة :		RELIGIOSITY
تراث البحث :		SCHOLARSHIP
بحثـــي :		SCHOLARLY
باحـــث :		SCHOLAR
تراث الخبرات ، خبرات موروثة :	ومنـــه فوكلـــور	LORE
التركيبات السُّلاليَّـــة :		HIERARCHIES
الترميـز والتقنين :	را . « رمّـــز »	CODIFICATION
التزامنـــي (البعد)		SYNCHRONISTIC

المصطلح	التعريف	English
التزامـــن :	الوجود في لحظة زمنية واحدة لمجموعة من العناصر ـ ـ بنية اللغة مثلاً .	SYNCHRONIZATION
تزمـــين (نفسه) :	جعل الشيء قديماً تجاوزه الزمـــن	DATING ITSELF
تسبيحيّـــة :		DOXOLOGY
التسويـــة ـ السوائية :	التحويل إلى ستاندرد ـ ما يملك خصائص متعارف عليها، وَسَطِيَّة .	STANDARDIZATION
التشبيه المجسِّـم :	تشبيه الله بمخلوقاته : « يد الله »	ANTHROPOMORPHISM
تَشَخُّـــص :		PERSONA
تَشَخُّصـــات :		CONFIGURATIONS
تشكيلة واسعة :		LARGE VARIETY
تَطَهُّرِيّـاً :		ANTISEPTICALLY
(ذو) تظليلات فرقية ـ ظـــلال فرقيـة :		NUANCED
تعاطفـــات :		SYMPATHIES
تعليقات عارضـــة :		PASSING COMMENTS
تَفْـريـــد :	تعداد مواد ما واحدةواحدة	ITEMIZING
تقريـــرات :	إصدار حكم ، في صيغة الجملة الخبريـــة ، عـــادةً .	STATEMENTS
تقليصـــي :	را . قلّـص	
تقنية ـ تكنيك : :		TECHNIQUE
التَقْنَوِيَّـــة :	التكنولوجيـــة	TECHNOLOGY
تقنينـــات :	نظام من القوانين ؛ نظام القيم الأخلاقيـــة ، مثلاً .	CODES
تقييدات : (العبارة) ـ	إضافة ما يجعل حكماً ما أقل شمولية أو عمومية ، أو دعم الحكم بهذه الطريقة .	QUALIFICATIONS
التكوكبيـــة (عـــلاقة) :	علاقة التبعية ، كما يدور قمر صناعي حول الأرض مثلاً	SATELLITE RELATIONSHIP
التلبُّـــس :		IDENTIFICATION

التمركزية العرقية ـ التمركز العرقي :		ETHNOCENTRIC
تنفيس :		RELEASE
تنقيحي :	يدعو إلى إعادة النظر في أُسُسِ عقيدة ما	REVISIONIST
التوالديّ :	الناشىء عبر التطور التاريخي	DIACHRONISTIC
توحُّد الهوية :		IDENTIFCATION
وَحَّد هوِّيَته بـ :		IDENTIFY WITH
التوحُّدية :		UNIFORMITY
توحّدي ـ و (الزي) المتوحِّد والموحَّد :		UNIFORM
تَوَسُّط :	بالمعنى البنيوي : التوسُّط بين طرفي ثنائية ضدية لتخفيف التضاد بينهما	MEDIATION
ثاني الأفضلين :		SECOND- BEST
جذّاب صوريّاً ـ جميل صوريّاً :		PICTURESQUE
الجغراسي : ـ جيوبوليتيكي ؛	مركَّبة من الجغرافي ـ السياسي	GEOPOLITICAL
جملة إجمالية :	التعبير عن الأمر الواحد بطريقتين تمثّلان تكراراً لا يعني يفسِّر أحدهما الآخر فقط	TAUTOLOGY
جوهرانيّ ـ ماهَويّ :	نسبة إلى الجوهر ، الماهيّة	ESSENTIALIST
الحداثة :		MODERNISM
الحداثيّة :		MODERNITY
الحدود المقيِّدة :		CONSTRAINTS
الحلوليّة ـ حلوليّ :	الايمان بالوحدة وبقدسية العالم	HOLISM; HOLISTIC
حواريّات :	سيناريو ـ سيناريوهات	SCENARIOS
خُرِّطَ :	رُسِمَتْ له خرائط ومُسِحَ جغرافياً	MAPPED (WAS)
دراسات موضعية :	تتناول حالات إفرادية محددة ، كما في الطب مثلاً .	CASE STUDIES
دليل وجيز :	دليل ، عادة ، ذو صفة تعليمية	MANUAL

الدوائريّـة :	نسبة إلى دائرة (في جامعة مثلاً) .	DEPARTMENTAL
دونيّـة :		INFERIORITY
ذو موضوع واحد :	كتاب ، رسالة ، مخصص لموضوع يدرسه بالتفصيـل .	MONOGRAHP
الرسـوم الورقيـة :	الكارتونيـة	CARTOONS
رغبـويّ :	يعبّر عن الرغبة بتحقيق شيء ، لا عن الحقيقة القائمة فعلاً	WISHFUL
رَمَّـز وقَنَّن :	حَوَّل إلى قواعد وأسس ورمـوز	CODIFY
الرَمْنَسَـة :	الميل إلى القصص المثيرة المليئة بالمدهش ؛ عادة قصص الحب والمغامرة	ROMANCE
رواج :		VOGUE
الروح الجَمْعِيَّة :	الخصائص المميزة لمجموعة بشرية ما ، أو لثقافةِ عرق	ETHOS
زا ـ جامعي :	زائد على الجامعي ؛ العادي ؛ المتوقَّـع	EXTRA - ACADEMIC
الزَيْـ ـ علمي :	زائف غير علمي ، يتظاهر بالعلمية	PSEUDO-SCIENTIFIC
السا ـ جمعية :	السابق على الجَمْعِيَّة (الجماعية)	PRE- COLLECTIVE
الساريـة :	الشائعة كموضـة	MODISH
السترة الجاهزةالضيقة :	حشر الأشياء في قالب جاهز سواء ألاءمها أو لم يلائمها	STRAIGHT-JACKET
سجل محفوظات ـ سجل حفظ :	أرشيـف	ARCHIVE
السَرَيَانِيَّة :		VALIDITY
سـارٍ ، سارية :		VALID
سقوط السرِّيـة :	تعرية الشيء عن الابهامية الجذابة التي تلفُّـه .	DEMYSTIFICATION
السكان الأصليـون :	والصفة مشوبة بالتعالي والحس بتخلف السكان الأصليين وبدائيتهم .	NATIVE
سَمَّـر :		MESMERIZED

تسميري :	سَحَر فأعجز عن الحركة ؛ سحري . رَصْــدي	MESMERIC
السُّنِّيَّــة :	الأرثوذوكسية . النزعة المحافظة بشكل عام لا بالاشارة إلى المذهب السُّني في الاسلام فقط .	ORTHODOXY
سَــوِيٌّ - سَــوائيّ :		STANDARD
سهم من المصلحة (له) :	را . «موضع الرهان» أيضاً	SOMETHING AT STAKE
السيا تاريخية :	مركّبـة :السياسية ـ التاريخية	POLITICO HISTORICAL
الشابــح :	ما يلاحق كالشَّبَح ، تجربة عميقة الأثر على النفس، مثلاً .	HAUNTING
شاسعــة :	بانوراما	PANORAMA
شبح ـ يشبح :	يلاحـق كالشبـح	HAUNT
شبك ـ يشبك :		INVOLVE
انشباك :	يقود إلى الدخول في ، يورِّط ، يتطلب القيام بـ	INVOLVEMENT
شبـوب عاطفـي ـ شبوب انفعالي : }	انفعال طافح حـاد	PASSION
شَخَـصَ :		FIGURED
شذوذ عن القياس :	استخدام لغوي شاذ ؛ شاردة لغويــة .	ANOMALY
الشرائعيّ (القويم)	متعلِّق بالقوانين الكنسية أو مرافق لها ؛ قويم؛ معترف به (م)	CANONICAL
الشريعة أو اللاهوت :		THEOLOGY
شَعْبَنَـة :		POPULARIZATION
شَعْبَوِيَّة : شَعْبَــوِيّ : }	تحويل الشيء إلى شيء واسع الانتشار قريب للجمهور ـ الممارس لهذا التحويل ، أو المؤمن به ـ المذهب الجماهيري	POPULIST
الشِعريَّــات :	را . « الأسس الشعريــة »	POETICS
شَعِيْـرَة لغوية :	كليشيـه	CLICHE

شِفائـيّ :		THERAPEUTIC
صبغـة :	اللهجة التي تصبغ قطعةما (من الموسيقى مثلاً)	TONALITY
صورة معدولـة :	لما يكون له أكثر من نسخة ، أو روايـة ،	VERSION
صورة وجهيـة :	بورتريه ؛ لوحة فنيةأو كتابية	PORTRAIT
صُـوري :	امتحان صوري ، مثلاً ، غرضه التمرين على الحقيقي .	MOCK
الصومعي المقفل :	(النقد مثلاً)	HERMETIC
الضغوط الرواقيّة :	كما في « اللوبي الصهيوني » في أميركـا	LOBBYING
الضـوابـط :		EXIGENCIES
طَبْعِـيّ :	متأصّل في طبيعة الشيء	INHERENT
طَقْـم :	مجموعة مستقلـة .	SET
(ذو) ظلال فرقية :	را . « تظليلات فرقية »	
الظواهـريّة :		PHENOMENOLOGY
عـاديّة المقـدرة :		MEDIOCRITY
العبارات الجاهزة :	ذات معنى غير حرفي ، ثابت عادة ، اصطلاحـي .	IDIOM
عـرقـي :		ETHNIC
علم الأصول العرقية :		ETHNOGRAPHY
عسكرانيّـة :	النزعة العسكرية للتعامل مع المشكلات	MILITARISTIC
عطـالـة :	الذي لا زينةعليه،أو لا أوصـاف له .	PLAINESS
علائـقـي -		RELEVANT
العـلائقيّـة :	ما يكون له أهمية وتأثير بالنسبة لموضوع معيّن يناقش .	RELEVANCE
علم الأصول العرقية :		ETHNOLOGY
علمـويّ :	ليس علمياً بحـق ،	SCIENTISTIC
العلوم النَسِبْيَـة :	العلوم المتقاربة في موضوعاتها أو أساليبها .	KINDERED SCIENCES

عَوالِمـيّ - مدائنـيّ :		COSMOPOLITAN
عـين الفكـرة :		THE VERY IDEA
الغريب المدهش :	اكزوتيـك	EXOTIC
الغموضـية :		MYSTIQUE
غير مُوَسَّـط :	را . توسُّـط .	UNMEDIATED
الغيـوبيـة :		OCCULT
غيوبـيّ :	متعلق بمعرفة الغيب ؛ ممارسة التنجيم والسحـر .	OCCULTIST
فرضيـة للبـدء :	فرضية تُتَّخَذ منطلقاً للبحث أو الدراسـة .	WORKING HYPOTHESIS
فُصْلَـة (فُصْلات) :	فئة ، مرتبة ، مقولة	CATEGORY
يفـك الرمـوز :	يفك الشيفرة ، مثلاً	DECODE
فواعل الحيوية :	العوامل التي تخلق الديناميكية .	DYNAMICS
فَوْ ـ سياسي :	فـوق سياسي	SUPRA-POLITICAL
فوقيّة ـ تفوق		SUPERIORITY
في إطار معطيات ـ ضمن معطيات :		IN TERMS OF
في نهاية المطـاف :		ULTIMATELY
القاعيّـة :	نسبة إلى القاع ، الحضيض ، الأدنـى .	ROCK - BOTTOM
قُبْسـة :	قسم أو فصل ، مثلاً ، مأخوذ من كتـاب	EXTRACT
قبيحة حتى الرعب :		GROTESQUE
القَدَريَّـة :		FATALISM
قضيَّـة :	مسألة في المنطق أو للنقاش البلاغـي النظـري	TOPOS
يقلِّـص :		REDUCE
تقليصـي :	يُرْجِع إلى صِيَغٍ صُغرى	REDUCTIVE
كلمة لاقطـة :	لفظة تستخدم للفت النظر أو التأثير أو « لفظة أو صيغة تكرر حتى تصبح ممثلة لحزب أو مدرسة أو وجهةنظر »(م) .	CATCH WORD

المصطلح	الشرح	English
كَنَفَـة :	اللوح المقمَّش المعدّ للرسم ، مثـلاً .	CANVAS
كوكب تابع :	أصلاً ، قمر صناعـي .	SATELLITE
لا ـ جملـة :	جملة تخفق في تعميق المعنى السياقي ، ذات دلالةغير محددة .	NON SENTENCE
لا متزامن (مع) :	را . « تزامني » .	DISYNCHRONOUS
اللاهـوت :		THEOLOGY
لصيقـة :		PERTINENT
اللغة السائرة :	ما هو شائع ، يستهوي ، في مرحلة معينة لدى فئة معينة .	THE « IN » LANGUAGE
لِنَقُـل :		AS IT WERE
لَيْـ ـ جِنْسي : }	مجرد عن ، خال من ،	ASEXUAL }
لَيْـ ـ تاريخي : }	الجنسية أو التاريخية .	AHISTORICAL }
مادة معلوماتية :	داتـــا	DATA
مبـادىء حِكَمِيَّـة :		MAXIMS
مُتَفَقِّـه :	على درجة عاليةمن المعرفة	LEARNED
المتلابســات :	موقف (أو عبارة) ازدواجية الدلالة مع تضاد بينهما .	AMBIVALENCES
متناسـق منسجـم :		COHERENT
المتنامية ـ النامية(البلدان) :	بلدان العالم الثالث ، مثلاً .	UNDERDEVELOPED
مُتَوَحِّـد :	ذو شكل أو طبيعة واحدة ، لا خلاف أو تنوع فيه .	UNIFORM
مُجَمَّـع :		ENSAMBLE
مُبْتَنـاة :	ذات بنية متكاملة .	STRUCTURED
مُبْهَـم :	مستخدمة هنا اسماً لا صفة .	MYSTERY
مُتَبَطِّـن :	را . « يتبطَّن » .	UNDERLYNG
متخلِّل أساسي (معنوي) ـ متخلل جذري : }	موتيــف .	MOTIF
المتطوِّرة (البلدان) :		DEVELOPED
مُتَغَيِّرِيَّـة :	كون الأشياء قابلةً للتغيّر ، أو خاضعةً للتغير ضرورةً .	VARIABILITY
مُحَدَّثـة ـ مُحْدَثَنَة :	معطاة صفة الحداثة .	MODERNIZED

مخزون مسرحـــي :	ريبرتـــوار .	REPERTOIR
مـــداخـــل :	(في موسوعة مثلاً) .	ENTRIES
مدائنـــي ـ مداثنية :	كوزموبوليتانية را . أيضاً « عواليــة » .	COSMOPOLITANISM
مذهبيـات جامدة ـ :	الصيغ الاعتقادية الجامدة (الدوغما) .	DOGMAS
المرعـب ـ الإرْعابي :	مُغْرِق في تصوير تفاصيل مروِّعـة ، للموت عادة .	MACABRE
مَزْهـــاة :		BOAST
مُسْتَدار القرن :	الفترة الزمنية حول نهاية قرن وبداية آخر .	TURN OF THE CENTURY
مَسْرد ـ مسارِد :	وصف لحَدَث مثلاً ، أو لتجربة ما	ACCOUNT
مَسْردة :	كتالـــوج .	CATALOGUE
مُسلَّمـات عرضيـة :		APERCUS
المسيحانـي :	يتعلق بالخلاص الأبدي ، المنسوب إلى مجيء المسيح .	MESSIANIC
المُشاعـات :	رأي ، أو قول ، مكرر معروف جـــداً .	COMMONPLACES
مَشْبَــك :	شبكة من القضبان المتصلِّبة (المعنى الحرفي) .	GRID
المشبوح :	(بيت) مسكون بالأرواح أو الأشباح ، مثـــلاً .	HAUNTED
مشتركة الميادين :	تنتمي إلى ميادين دراسية متعددة وتربط بينها .	INTERDESCIPLINARY
المُشَرْبَـن :	الذي له شاربان ضخمان .	MUSTACHIOED
مشروط (بكذا) :	طبيعته تتحدّد بكذا .	CONDITIONED
المصادرة التملكية :		APPROPRIATION
مِصداقـــي :		CREDIBLE
مصداقيـــة :	قابل للتصديق أو مستحق له را . أيضاً « موثوقية » .	CREDIBILITY
المصطلحات المتعاظلة :	لغة تكثر فيها المصطلحات التقنية . أو المتخصصة فتجعلها صعبة .	JARGON
مصنّعـــات :	منتجات الانسان الفنيةالمصنوعة .	ARTIFACTS

مصـــورة :	صورة تمثال ، منحوتة تشبه شخصاً أو شيئاً ، صورة زائفة عن (الديمقراطية) مثلًا (م) .	SIMULACRUM
مُطَبْعَنَـة :	محوّلة إلى شيء طبيعي .	NATURALIZED
مُطَّـرد :	متـواتـــر	CONSISTENT
مَعْجَبَــة :	مشهد مثير احتفالي على مستوى ضخـــم .	SPECTACLE
مَعْجَباته (الطبيعية) :	الآثار الباقية العظيمة ، مثلًا	MONUMENTS
مُعجماتــي :		LEXICOGRAPHICAL
معاجـــي :	را . « معجميـــة » .	LEXICOGRAHER
المعجميـــة :	علم المعاجم ، تأليفها، دراستها .	LEXICOGRAPHY
مَعْرَضَـــة :	تابلـــو	TABLEAU
المعرفة الخابـرة :		EXPERTISE
معرفـــيّ :	نسبة إلى نظرية المعرفة	EPISTEMOLOGICAL
المُعَقْلِنَـــات :	الأسباب التي تسوّغ عملًا ما أو توضّحـــه .	RATIONALES
مُعَلْمَنَـــة :	محـولـة إلى علمانيـة .	SECULARIZED
معيـاري ـ عادي :		NORMAL
المفارقة الضـديـــة :		PARADOX
المفارقة الفكهـــة		IRONY
مُفَرْدَنَـــة :	معطاة صفة الفردية .	INDIVIDUALIZED
المُقَارَنِيَّـة :		COMPARATISM
مقـــام :		STATUS
مقولـــة :		PROPOSITION
المكاتبيـــة :	البيروقراطيـــة .	BUREAUCRACY
ملحوظـــات :		NOTES
دفتر ملحوظـات :		NOTE BOOK
الملصقـــات :	التسميات الجاهزة التي تلصق بفئةأو شخص أو جماعةالخ .	LABELS
ملهاتيـــة :	كوميدية ، نسبة إلى ملهاة .	COMICALLIY
ملهاوي :	نسبة إلى ملهاوي ، مركبة ملهاة ـ مأساة .	TRAGICOMIC

مَنْسَق (مَنَاسِق) :	نموذج كلي ؛ نسق أو مثال ،	PARADIGM
نموذج كلي ؛	صيغ تصريف فعل ما ؛ مِحْوَر تناسقي استبدالي ؛ را . أيضاً « استبدالي » .	PARADIGMATIC
مُنَصَّص :	محوّل إلى نصّ .	TEXTUALIZED
المَناطقية :	نسبة إلى منطقة . دراسات المناطق .	REGIONAL
منظومة :		ARGUMENT
يطرح منظومة تقول :		HE ARGUES
مواصلاتية :	متعلق بالاتصالات والمواصلات .	COMMUNICATIONAL
المُواطنية :		CITIZENSHIP
موثوقِيَّة :	القابلية أو الاستحقاق للتصديق .	CREDEBILITY
مورِّثات :	في علم الأحياء	GENES
مؤسَّساتي :	نسبة إلى المؤسسات الرسميةالقائمة	INSTITUTIONAL
مُؤَسْلَب :	مكتوب بأسلوب منمق ، متصنع عادة .	STYLIZED
مُؤَشِّر :	في كتاب ، كشاف الصفحات التي ترد فيها أسماء أو موضوعات معينة .	INDEX
مَوْضَعَ - يُمَوْضِع :		LOCATE
موضع الرهان :	را . أيضاً « له سهم من المصلحة » .	AT STAKE
ميراث :	الارث الكلي لحضارة ما ، مثلاً .	LEGACY
نشواني :		HEURISTIC
النصوصية :	خصيصة أن يكون (الكلام) نصاً .	TEXTUALITY
نظام ترميزي - نُظُم الترميز :	إشارات المرور مثلاً هي نظام ترميزي . اللغة كذلك .	CODE
نظام مُقَنَّن :		REGULATED SYSTEM
نقاط مرجعية :		REFERENCE POINTS
النماذج المنمَّطة :	النمط الذي يحول إلى نموذج أعلى لا يسمح بفردية ما . صورة عن أفراد جماعة معينة في هذا الاطار ،	STEREOTYPES

نموذج بدئي أو نموذج أولي :	لطائرة أو غواصة مثلاً ،	PROTOTYPE
وجــودي :	منسوب إلى الانطولوجي ، علم الوجـود .	ONTOLOGICAL
وَسَّـطَ :	بالمعنى البنيوي . را . « تَوَسُّط » .	MEDIATE
وسيــط :	را . « توسُّط » .	MEDIATOR
الوصول إلى تلاؤم مع -	التقبل والتكيف مع	COME TO TERMS WITH
الوضعية أو الايجابية :	الوضعية (الايجابية)المنطقية .	POSSITIVITY - POSSITIVISM LOGICAL POSSITIVISM
وضعيــاً :	را . « الوضعية » .	POSSITIVISTICALLY
وضعيـــة إطارية :	الاطار المكاني الذي يتم فيه حدث مثــلاً .	SETTING
هجوم وجهـــي :	هجوم مباشر صدامي .	HEAD - ON - ATTACK
اليهو - سيحية :	مركبة من اليهودية - المسيحية .	JUDEO - CHRISTIAN

● إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ؛ ينبغي أن يُمَثَّلوا .

ـ كارل ماركس ،

« بْروميرْ الثامن عشر للويس بونابرت »

● الشرق صنعة .

ـ بِنْجَمِنْ دزرائيلي ،

« تانْكْرِدْ »

مقدمة المؤلف

١

في زيارة لبيروت أثناء الحرب الأهلية الرهيبة ١٩٧٥ ـ ١٩٧٦ كتب صحفي فرنسي بلهجة آسفة لدمار الوسط الحيوي للمدينة : « لقد بدت ذات يوم كأنها تنتمي إلى . . . شرق شاتوبريان ونِرْفال »[1] . ولقد كان على حق ، طبعاً ، فيما قاله عن المكان ، خصوصاً من وجهة نظر الأوروبي . فقد كان الشرق ، تقريباً ، اختراعاً غربياً ، وكان منذ القِدَم الغابر مكاناً للرَمْنَسَة <رومانس>، والكائنات الغريبة المدهشة ، والذكريات والمشاهد الشابحة ، والتجارب الاستثنائية . وكان الآن في سبيله إلى التلاشي ؛ وبمعنى ما ، فان الشرق كان قد حدث ، وانقضى أجله . وربما لم يبدُ علائقيّاً أنه كان للشرقيين أنفسهم سهم من المصلحة خلال < هذه > العملية ، وأنهم حتى في زمن شاتوبريان ونرفال عاشوا هناك ، وكانوا الآن هم الذين يعانون ؛ فقد كان الشيء الرئيسي بالنسبة للزائر الأوروبي تمثيلاً أوروبياً للشرق ولِقَدَره المعاصر ، اللذين كانا ذَوَيْ دلالة جماعية مرموقة لدى الصحفي ولدى قرائه الفرنسيين .

لن يشعر الأمريكيون بالشعور نفسه بإزاء الشرق ، الذي يغلب أن يرتبط في أذهانهم بصورة مختلفة تماماً بالشرق الأقصى (الصين ، واليابان ، رئيسيّاً) . وبخلاف الأمريكيين ، فان الفرنسيين والبريطانيين ـ وإلى حدّ أقل الألمان ، والروس ، والاسبان ، والبرتغاليين ، والايطاليين ، والسويسريين ـ ذوو تراث عريق مما سأسميه الاستشراق ، < وهو > طريقة للوصول إلى تلاؤم مع الشرق مبنيّةٌ على منزلة الشرق الخاصة في التجربة الأوروبية الغربية . فالشرق ليس لصيقاً بأوروبا وحسب ؛ بل إنه كذلك موضع أعظم مستعمرات أوروبا ، وأغناها ، وأقدمها ؛ ومصدر حضاراتها ولغاتها ، ومنافسها الثقافي ، وأحد صورها الأكثر عمقاً وتكرارَ حدوثٍ للآخر . وإضافةً ، فقد ساعد الشرق على تحديد أوروبا (أو الغرب) بوصفه صورتها ، وفكرتها ، وشخصيتها ، وتجربتها ، المقابلة . بيد أنه لا شيء من هذا الشرق تخيُّليٌّ صرف . فالشرق جزء تكاملي من حضارة أوروبا وثقافتها الماديتين . ويعبّر الاستشراق عن ذلك الجزء ويمثّله ثقافياً ، بل حتى عقائدياً ، من حيث هو < الاستشراق > نهج من الإنشاء < الكتابي > له ما يعزّزه من المؤسّسات ، والمفردات ، وتراث البحث ، والصور، والمعتقدات المذهبية ، وحتى الأجهزة المكاتبية < البيروقراطية > الاستعمارية والأساليب الاستعمارية . وبالمقابل ، فإن الفهم الأمريكي للشرق سيبدو أقل كثافة بكثير ، رغم أن مغامراتنا حديثاً في اليابان ، وكوريا ، والهند الصينية ينبغي أن تكون الآن < في سبيلها > الى خلق وعيٍ « شرقي » أكثر اتّزاناً وأكثر

واقعية . وعلاوةً ، فان الدور السياسي والاقتصادي الأمريكي المتنامي تنامياً هائلاً في الشرق الأدنى (الشرق الأوسط) يفرض على فهمنا للشرق مطالب عظيمة .

سيكون جليّاً للقاريء (وسيزداد جلاءً عبر الصفحات الكثيرة التي تلي) أنني أعني بالاستشراق عدداً من الأشياء هي جميعاً ، في رأيي ، متبادلة الاعتماد . إن الدلالة الأكثر تقبّلاً للاستشراق دلالة جامعية < أكاديمية > . وبالفعل ، فان الملصقة ما تزال مستخدمة في عدد من المؤسسات الجامعية . فكل من يقوم بتدريس الشرق ، أو الكتابة عنه ، أو بحثه ـ ويسري ذلك سواء أكان المرء مختصاً بعلم الانسان < انثروبولوجي> ، أو بعلم الاجتماع ، أو مؤرخاً ، أو فقيه لغة <فيلولوجياً > ـ في جوانبه المحددة والعامة على حدّ سواء ، هو مستشرق ، وما يقوم هو أو هي بفعله هو استشراق . صحيح أن المصطلح الاستشراق ، بالمقارنة مع الدراسات الشرقية أو الدراسات الأقليمية ، أقلّ تفضيلاً اليوم لدى المختصين لسببين اثنين : كونه غائماً وعاماً إلى درجة مفرطة ، وكونه يتضمن الموقف التنفيذي السلطوي للاستعمار الأوروبي في القرن التاسع عشر وأوائل القرن العشرين . بيد أن الكتب < ما تزال > تكتب ، والمؤتمرات تعقد ، ومحرقها الرئيسي « الشرق » والسلطة المرجعية فيها المستشرق في قناعه الجديد أو القديم . والنقطة الدالّة هي أن الاستشراق ، حتى اذا لم يستطع البقاء كما كان ذات يوم ، يستمر في الحياة جامعياً عبر معتقداته المذهبية وأطروحاته عن الشرق والشرقي .

ويرتبط بهذا التراث الجامعي ، الذي تشكّل أقدارُه ، وتقمصاتُه ، وتخصصاتُه ، وأشكالُ انتقاله ، جزئياً ، موضوع هذه الدراسة ، معنى أكثر عمومية للاستشراق . فالاستشراق أسلوب من الفكر قائم على تمييز وجودي < انطولوجي> ومعرفيّ <ابستمولوجي > بين الشرق و (في معظم الأحيان) « الغرب » . وهكذا ، فقد تقبّل جمهور كبير جداً من الكتاب ، وبينهم شعراء ، وروائيون ، وفلاسفة ، ومنظّرون سياسيون ، واقتصاديون ، وإداريون استعماريون ، التمييز الأساسي بين الشرق والغرب بوصفه نقطة الانطلاق <لسلسلة > محكمة الصياغة < من > النظريات ، والملاحم ، والروايات ، والأوصاف الاجتماعية ، والمسارد السياسية التي تتعلق بالشرق ، وسكّانه ، وعاداته ، و « عقله » ، وقَدَره ، وما إلى ذلك . وبوسع هذا الاستشراق أن يفسح مكاناً ليستوعب إيسخيلُس ، لِنَقُلْ ، وفيكتور هوغو ، ودانتي ، وكارل ماركس . وسأعالج بعد قليل المشكلات المنهجية التي يواجهها المرء في « حقل » مُتَصَورٍ على هذه الدرجة من الاتّساع .

إن التبادل بين المعنيين الجامعي والتخييلي نوعاً للاستشراق تبادل دائم ، ومنذ أواخر القرن الثامن عشر ما تزال ثمة حركة ناشطة منضبطة تماماً ـ بل ربما كانت منظمة مقنّنة ـ بين الاثنين . وهنا أصل إلى المعنى الثالث للاستشراق ، وهو معنى محدد تاريخياً ومادياً إلى درجة تفوق تحديد أي من المعنيين الآخرين .

إذا اتّخذنا من أواخر القرن الثامن عشر نقطة للانطلاق محددة تحديداً تقريبيّاً ، فان

الاستشراق يمكن أن يناقش ويحلل بوصفه المؤسسة المشتركة للتعامل مع الشرق ـ التعامل معه بإصدار تقريرات حوله ، وإجازة الآراء فيه وإقرارها ، وبوصفه ، وتدريسه ، والاستقرار فيه ، وحكمه : وبإيجاز ، الاستشراق كأسلوب غربي للسيطرة على الشرق ، واستبنائه ، وامتلاك السيادة عليه . ولقد وجدت استخدام مفهوم ميشيل فوكو للانشاء < الكتابي > ، كما يصفه في < كتابيه > **علم آثار المعرفة** و **أَدَبٌ وعاقِبٌ** ذا فائدة هنا لتحديد هوية الاستشراق . وما أطرحه هنا هو أننا ما لم نكتنه الاستشراق بوصفه إنشاء فلن يكون في وسعنا أبداً أن نفهم الفرع المنظّم تنظيماً عالياً الذي استطاعت الثقافة الغربية عن طريقه أن تتدبّر الشرق ـ بل حتى أن تنتجه ـ سياسياً ، واجتماعياً ، وعسكريّاً ، وعقائدياً ، وعلمياً ، وتخيلياً ، في مرحلة ما بعد < عصر > التنوير . وعلاوة ، فقد احتل الاستشراق مركزاً هو من السيادة بحيث أنني أومن بأنه ليس في وسع إنسان يكتب عن الشرق ، أو يفكر فيه ، أو يمارس فعلاً متعلقاً به أن يقوم بذلك دون أن يأخذ بعين الاعتبار الحدود المعوّقة التي فرضها الاستشراق على الفكر والفعل . وبكلمات أخرى ، فان الشرق ، بسبب الاستشراق ، لم يكن (وليس) موضوعاً حرّاً للفكر أو الفعل . ولا يعني هذا أن الاستشراق ، بمفرده ، يقرِّر ويحتِّم ما يمكن أن يقال عن الشرق ، بل أنه يشكِّل شبكة المصالح الكلية التي يُستَحْضَر تأثيرها بصورة لا مفرّ منها في كل مناسبة (والتي تنشبك ، لذلك ، في أي مناسبة) يكون فيها ذلك الكيان العجيب « الشرق » موضعاً للنقاش . أما كيف يحدث ذلك فانه ما يحاول هذا الكتاب أن يكشفه . كذلك يحاول < هذا الكتاب > أن يظهر أن الثقافة الغربية اكتسبت المزيد من القوة و < وضوح > الهوية بوضع نفسها موضع التضاد مع الشرق باعتباره ذاتاً بديلةً أو حتى سرية تَحْتَرْضِيَّة .

تاريخياً وثقافياً ، ثمة فرق كمي ، كما أن ثمة فرقاً نوعياً ، بين الانشباك الفرنسي ـ البريطاني ، في الشرق ، وانشباك أي دولة أوروبية وأطلسية أخرى ـ حتى مرحلة الهيمنة الأميركية بعد الحرب العالمية الثانية . ومن ثَمَّ ، فان يتحدث المرء عن الاستشراق هو أن يتحدث ، رئيسياً ، وان لم يكن حصريّاً ، عن مشروع ثقافي بريطاني وفرنسي ، مشروع تضمّ أبعاده عوالم متباينة تباين الخيال نفسه ، الهند وشرقي المتوسط < الليفانت > بأكملهما ، ونصوص الكتاب المقدس وأقاليم الكتاب المقدس ، وتجارة التوابل ، والجيوش الاستعمارية ، والتراث الطويل من الاداريين الاستعماريين ، وقدراً ضخماً من تراث البحث ، وأعداداً لا تحصى من الخبراء ، و « المساعدين » الشرقيين ، وجهاز أستاذية شرقية ، وكوكبة من الأفكار « الشرقية » (الاضطهاد الشرقي ، الأبّهة الشرقية ، القسوة الشرقية ، الحواسيّة الشرقية) ، وعدداً كبيراً من الملل ، والفلسفات ، والحكم الشرقية المدجَّنة للاستخدام المحلي الأوروبي ـ في قائمة يمكن أن تُمدَّد إلى ما لانهاية . والنقطة التي أثيرها هنا هي أن الاستشراق يشتق من علاقة تقارب خاصة قامت بين بريطانيا وفرنسا والشرق ، الذي لم يكن في الحقيقة ليعني ، حتى أوائل القرن التاسع عشر ، سوى الهند وأقاليم الكتاب المقدس . فمنذ بداية القرن التاسع عشر إلى نهاية الحرب العالمية الثانية ، سيطرت فرنسا وبريطانيا على الشرق والاستشراق ؛ أما منذ الحرب العالمية الثانية فقد سيطرت أمريكا على الشرق ، وهي

تتناوله كما تناولته فرنسا وبريطانيا ذات يوم . ومن ذلك التقارب ، ذي القوة الحيوية الخصيبة خصباً هائلاً باستمرار رغم كونها دائماً تجلو القوة الأعظم نسبياً للغرب (بريطانية ، أو فرنسية ، أو أميركية) ينبع الجسد الضخم من النصوص التي أسميها استشراقية .

ينبغي أن يقال فوراً إنه على الرغم من العدد الوفير من الكتب والمؤلفين الذين أدرسهم ، فثمة عدد أكبر بكثير اضطررت ببساطة إلى أن أغفله . بيد أن المنظومة التي أطرحها تعتمد لا على منسّق < كتالوج > يستغرق جميع النصوص التي تعالج الشرق ، ولا على طقم محدد بوضوح من النصوص ، والمؤلفين ، والأفكار التي تشكّل ، مجتمعة ، الشريعة الاستشراقية . بل إنني اعتمدت ، بدلاً من ذلك ، على بديل منهجي مختلف ـ يشكّل عموده الفقري ، بمعنى ما ، طقم التعجيمات التاريخية التي ما فتئتُ أطرحها في هذه المقدمة ـ وهي ما أودّ أن أناقشه الآن بتفصيل تحليلي أعمق .

٢

بدأت بالافتراض التالي : إن الشرق ليس حقيقة خاملة من حقائق الطبيعة . فهو ليس مجرد وجود ثَمَّةَ ، بالضبط كما أن الغرب نفسه ليس مجرد وجود ثمة . وينبغي أن نأخذ بجدية ملاحظة فيكو العظيمة أن البشر يصنعون تاريخهم ، وأن ما بمقدورهم أن يعرفوه هو ما صنعوه ، وأن نسحب هذه < الملاحظة > لتنطبق على الجغرافية : ذلك أن مواضع وأقاليم وأقساماً جغرافية كالشرق والغرب ، من حيث هي كيانات جغرافية وثقافية ـ دون أن نقول شيئاً عن كونها كيانات تاريخية ـ هي من صنع الانسان . ومن ثَمّ ، فان الشرق ، بقدر الغرب نفسه تماماً ، هو فكرة ذات تاريخ وتراث من الفكر ، والصور ، والمفردات التي أسبغت عليه حقيقية وحضوراً في الغرب ومن أجل الغرب . وهكذا فان كلاًّ من < هذين > الكيانين الجغرافيين يدعم الآخر و ، الى حد ما ، يعكسه .

ينبغي على المرء ، وقد قال هذا ، أن يستمر ليقرِّر عدداً من التقييدات المعقولة . قبل كل شيء ، سيكون خطأً أن نستخلص أن الشرق كان جوهرياً < مجرد > فكرة ، أو خلقاً دون واقع مطابق له . فعندما قال دزرائيلي في روايته تانْكْرِدْ إن الشرق صنعة ، قصد إلى أن الاهتمام بالشرق شيء سيجده اللامعون من الشباب في الغرب شبوباً عاطفياً يستغرق المرء بصورة كلية ؛ ولا ينبغي أن يفسَّر ما قاله بأنه يعني أن الشرق صنعة وحسب للغربيين . لقد كان ثمة ، وما يزال ، ثقافات ، وأمم مقامها الشرق ، ولحياتها ، وتواريخها ، وعاداتها ، حقيقة قاسية عارية هي ، بوضوح ، أعظم بكثير من كل ما يمكن أن يقال عنها في الغرب .

وليس بوسع هذه الدراسة أن تسهم إلا بالقليل القليل في < اكتناه > هذه الحقيقة ، عدا عن إقرارها بصمت . غير أن ظاهرة الاستشراق ، كما أدرسها هنا ، تعالج ، بشكل رئيسي ، لا

التطابق بين الاستشراق والشرق ، بل الاطّراد والاتّساق الداخليين للاستشراق وأفكاره عن الشرق (الشرق كصنعة) ، على الرغم من ، وبما يتجاوز ، أي تطابق أو غياب للتطابق مع شرق « حقيقي » . والنقطة < التي أثيرها > هي أن تقرير دزرائيلي عن الشرق يشير بشكل رئيسي إلى ذلك الاطّراد المخلوق ، وتلك الكوكبة المنتظمة من الأفكار بوصفها الشيء الأكثر بروزاً وجلاء حول الشرق ، لا إلى مجرد كينونتها ، كما يعبِّر والَسْ ستيفنز .

ثمة تقييد ثان : هو أن الأفكار ، والثقافات ، والتواريخ لا يمكن أن تفهم بجدية دون أن تدرس أيضاً قوتها ، أو ، بشكل أدق ، تشخّصات قوتها ، فأن يؤمن المرء بأن الشرق قد خُلِقَ - أو ، كما أسمي ذلك ، قد شُرْقِنَ - وأن يؤمن بأن أشياء كهذه تحدث كضرورة من ضرورات الخيال ، هو أن يكون المرء ساذجاً . ذلك أن العلاقة بين الغرب والشرق هي علاقة من القوة ، ومن السيطرة ، ومن درجات متفاوتة من الهيمنة المعقدة المتشابكة . وهي علاقة يُدَلَّل عليها بشكل سليم في عنوان كتاب كِ . إم . بانيكار الكلاسي **آسيا والسيطرة الغربية**[٢] . لقد شُرْقِنَ الشرق لا لمجرد أن < أوروبا > اكتشفت أنه شرقي بجميع تلك الطرق التي اعتبرها الانسان الأوروبي المتوسط في القرن التاسع عشر عادية معروفة ، بل لأن الشرق **كان قابلاً لأن يُجْعَل** - أي أن يُخْضَعَ لكونه - شرقياً . وليس هناك مثلاً إلا أدنى درجات الإقرار في كون مواجهة فلوبير مع محظية مصرية أنتجت نموذجاً للمرأة الشرقية واسع التأثير ؛ فهي لم تتحدث عن نفسها أبداً ، ولم تمثّل مشاعرها ، وحضورها ، وتاريخها أبداً . بل قام هو بالحديث عنها وبتمثيلها . وكان هو أجنبياً ، غنياً نسبياً ، وذكراً ، وكانت هذه < الخصائص > حقائق تاريخية من حقائق السيطرة سمحت له لا بامتلاك كشك هانم جسدياً وحسب ، بل بالتحدث باسمها وباخبار قرائه بأي الطرق كانت « شرقية نمطية » . والمنظومة التي أطرحها هي أن موقع القوة الذي احتله فلوبيربالنسبة إلى كشك هانم ليس حالة معزولة . بل إنه ليمثّل نسق القوة النسبية <القائمة> بين الشرق والغرب ، والانشاء الذي جعله هذا النسق ممكناً .

ويقودنا ذلك إلى تقييد ثالث . ينبغي على المرء ألا يفترض أبداً أن بنية الاستشراق ليست سوى بنية من الأكاذيب أو الأساطير التي ستذهب أدراج الرياح إذا كان للحقيقة المتعلقة بها أن تُجلى . وأنا نفسي أؤمن بأن الاستشراق أكثر قيمة بشكل خاص كعلامة على القوة الأوروبية - الأطلسية - بازاء الشرق منه كإنشاء حقيقي عن الشرق (وهو ما يدّعي الاستشراق ، في شكله الجامعي أو البحثي ، كونه) . على أي حال ، إن ما علينا أن نحترمه ونحاول أن ندركه هو القوة المتلاحمة للانشاء الاستشراقي ، وعلاقاته الوثيقة بالمؤسسات الاجتماعية - الاقتصادية والسياسية المعزِّزة ، وقدرته المهيبة على البقاء . فأي نظام من الأفكار قادر ، بعد كل حساب ، على أن يبقى دون تغيّر كحكمة قابلة للتدريس (في المجامع ، والكتب ، والمؤتمرات ، والجامعات ، ومعاهد السلك الخارجي) من زمن ارنست رينان في أواخر الـ ١٨٤٠ (ات) إلى الوقت الحاضر في الولايات المتحدة لا بد أن يكون شيئاً أكثر صلابة ومتانة من مجرد مجموعة من الأكاذيب . ومن ثَمَّ ، فان

الاستشراق ليس استيهاماً أوروبياً فارغاً حول الشرق ، بل إنه لجسد مخلوق من النظرية والتطبيق ما برح ، لأجيال عديدة ، موضعاً لاستثمارات مادية كبيرة . وقد جعل الاستثمارُ المستمرُّ الاستشراقَ ، من حيث هو نظام من المعرفة بالشرق ، مَشْبَكاً يُمرَّر خلاله الشرق إلى الوعي الغربي ، تماماً كما أن ذلك الاستثمار نفسه ضاعف التقريرات التي تكاثرت منسربةً من الاستشراق الى الثقافة عامة ـ بل إنه قد جعل هذه التقريرات منتِجَةً بحق .

لقد طرح غرامشي تمييزاً ناجعاً بين المجتمع المدني والمجتمع السياسي يتشكل الأول ، تبعاً له ، من وشائج وروابط اختيارية (أو ، على الأقل ، عقلانية وغير قسرية) كالمدارس ، والعائلات ، والنقابات ، ويتشكل الثاني من مؤسسات الدولة (الجيش ، الشرطة ، الجهاز المكاتبي المركزي) التي تلعب في نظام الحكم دوراً من السيطرة المباشرة . والثقافة ، طبعاً ، ذات فاعلية في المجتمع المدني حيث يتم تأثير الأفكار ، والمؤسسات ، والأفراد الآخرين لا عبر السيطرة بل عبر ما سمّاه غرامشي الإقرار . ففي أي مجتمع لا كليّاتي ، اذن ، تطغى أشكال ثقافية معينة على أشكال أخرى ، تماماً كما أن أفكاراً معينة تكون أكثر نفوذاً من غيرها . وشكل هذه القيادة الثقافية هو ما ميّزه غرامشي **بالتسلّط** ، وهو مفهوم لا غنى عنه لفهم الحياة الثقافية في الغرب الصناعي . والتسلط أو ، بالأحرى ، النتائج الفاعلة للتسلط الثقافي هي ما يمنح الاستشراق متانته وقوته اللتين ما فتئت أتحدث عنهما . فالاستشراق ليس أبداً بمنأى عمّا يسميه دَنِسْ هَيْ فكرة أوروبا[٣] ، وهو مفهوم جمعي يحدّد هويتنا « نحن » الأوروبيين كنقيض لِـ « أولئك » الذين ليسوا أوروبيين . بل إنه لمن الممكن أن يطرح المرء منظومة تقول إن المكوِّن الرئيسي للثقافة الأوروبية هو بالضبط ما جعل تلك الثقافة متسلطة داخل أوروبا وخارجها على حد سواء : فكرة كون الهوية الأوروبية متفوقة بالمقارنة مع جميع الشعوب والثقافات غير الأوروبية . وثمة ، بالاضافة إلى ذلك ، تسلط الأفكار الأوروبية عن الشرق ، التي تعيد بدورها تأكيد التفوق الأوروبي على التخلف الشرقي ، ملغيةً عادةً احتمال أنّ مفكراً أكثر استقلالية وأكثر شكّاً قد يشكّل وجهة نظر مغايرة حول < هذه > المسألة .

يعتمد الاستشراق ، بطريقة ثابتة ، من أجل استراتيجيته على هذا التفوق الموقعي المرن الذي يضع الغرب في سلسلة كاملة من العلاقات المحتملة مع الشرق دون أن يفقده للحظة واحدة كونه نسبيّاً صاحب اليد العليا . ولماذا كان ينبغي أن يكون الأمر على غير هذه الشاكلة ، خصوصاً خلال مرحلة الهيمنة الأوروبية الخارقة منذ أواخر عصر النهضة حتى الوقت الحاضر ؟ لقد كان العالِم ، أو الباحث ، أو الارساليّ ، أو التاجر ، أو الجندي في الشرق ، أو فكّر بالشرق ، لأنه كان قادراً على أن يكون هناك أو على أن يفكّر به ، دون مقاومة تذكر من جانب الشرق . وتحت العنوان العام للمعرفة بالشرق ، وتحت مظلّة التسلط الغربي على الشرق منذ نهاية القرن الثامن عشر ، برز شرق معقّد متشابك ملائم للدراسة في البيئة الجامعية ، وللعرض في المتاحف ، وللاستبناء في المكاتب الاستعمارية ، وللايضاح النظري في أطروحات علم الانسان ، وعلوم الحياة ،

والألسنية ، والأعراق ، والتاريخ حول الانسان والكون ، ولتقديم أمثلة على النظريات الاقتصادية والاجتماعية في التطور ، والثورة ، والشخصية الثقافية ، والخصائص القومية أو الدينية . وإضافةً ، فان الاكتناه التخيّلي للأشياء الشرقية كان يقوم ، بصورة حصرية نوعاً ، على وعي غربي ذي سيادة برز من مركزيته التي لم يكن ثمة ما يتحداها عالم شرقي ، أولاً تبعاً لأفكار عامة حول هوية من وما كان شرقياً ، ثم تبعاً لمنطق مفصّل ليس محكوماً ببساطة بالواقع التجريبي بل بمجموعة من الرغبات ، والمقموعات ، والاستثمارات ، والاسقاطات . ولئن كان بوسعنا أن نشير إلى أعمال استشراقية من البحث الأصيل ككتاب سِلْفَسْتَر دو ساسي **المقتطفات العربية** أو كتاب أدوارد لَيْن **مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم**، فإن علينا أن نلاحظ أيضاً أن أفكار رينان وغوبينو العنصرية العرقية صدرت عن الحافز نفسه ، كما صدر عنه عدد كبير جداً من روايات الجنس المكشوف الفيكتورية (را . تحليل ستِفن مارْكس لِـ « التركي الشبق »[٤]).

ومع ذلك ، فإن على المرء أن يتساءل دائماً : هل ما يهم في الاستشراق هو المجموعة العامة من الأفكار التي تطغى على كتلة المادة ـ ومن يستطيع أن ينكر أنها كانت <أفكاراً> مشبعة بمذاهب التفوق الأوروبي ، وبشتى أنواع العنصرية العرقية ، وبالامبريالية ، وما إليها ، وبأفكار مذهبية جامدة عن « الشرقي » بوصفه تجريداً مثالياً ولا متغيراً ؟ ـ أو العمل الأكثر تنوعاً بكثير الذي أنتجه عدد لا يكاد يُحصى من الكتاب الأفراد، الذين يدرسهم المرء بوصفهم حالات فردية للكتّاب الذين يعالجون الشرق . وبمعنى ما ، فإن البديلين ، العام والخاص ، هما في الحقيقة منظوران لمعاينة المادة نفسها : ففي كلتا الحالتين ، على المرء أن يناقش روّاداً في الميدان مثل وليم جّونز ، وفنانين عظاماً مثل نرفال وفلوبير . بل لماذا يمتنع استخدام كلا المنظورين معاً ، أو الواحد بعد الآخر ؟ أوَليس ثمة خطر واضح للتشويه (من النمط نفسه الذي كان الاستشراق الجامعي دائماً عرضة للوقوع فيه) إذا حافظ المرء باطراد على مستوى للوصف مفرط في العمومية أو مفرط في الخصوصية ؟

إن خوفَيّ هما التشويه وغياب الدقة ، أو بالحري ذلك النمط من غياب الدقة الذي تنتجه تعميمة مبالغ في مذهبيتها الجامدة ومحرق موضعي مبالغ في وضعيته . وفي سعيي لمواجهة هذه المشكلات حاولت أن أعالج ثلاثة جوانب رئيسية من واقعي المعاصر يبدو لي أنها تدل على مخرج من الصعوبات المنهجية أو المنظورية التي ما فتئتُ أناقشها ، وهي صعوبات قد تجبر المرء ، أولاً ، على كتابة مماحكة خشنة على مستوى من الوصف يبلغ من العمومية غير المقبولة درجة يصبح معها غير جدير ببذل الجهد ، أو تجبره ، ثانياً ، على كتابة سلسلة من التحليلات التي تبلغ من التفصيل والذرِّية درجة تجعلها تفقد كل أثر للخطوط العامة للقوة التي تنفح الحقل وتشكّله مانحة إيّاه قوة حجّته المميزة . كيف ، إذن ، نميِّز الفردية ونلائم بينها وبين سياقها العام الذكي والتسلطي والذي لا يمثل بأي شكل مجرد سياق سلبي أو ديكتاتوري ؟

٣

ذكرتُ ثلاثة جوانب من واقعي المعاصر : وينبغي أن أوضِّحها الآن وأناقشها بإيجاز من أجل أن يكون جليّاً كيف دُفِعْتُ إلى سبيل معيّن من البحث والكتابة .

١ ـ التمييز بين المعرفة الخالصة والمعرفة السياسية . من السهل جداً أن يطرح المرء منظومة أنّ المعرفة المتعلقة بشيكسبير أو ووردزوورث ليست معرفة سياسية، أما المعرفة المتعلقة بالصين المعاصرة أو الاتحاد السوفييتي فهي سياسية. إنْ تسميتي الرسمية والمهنية هي «إنسانيّ»، وهو لقب يشير إلى الدراسات الانسانية كميدان لتخصّصي ، ويشير ، لذلك ، إلى انتفاء احتمال وجود أي شيء سياسي فيما أقوم به في هذا الميدان . ومن الطبيعي أن هذه الملصقات والمصطلحات ، كما أستعملها هنا ، خالية من أي تظليلات دلالية فرقية . بيد أن الحقيقة العامة لما أُشير إليه معتنقة بشكل واسع كما أعتقد . وأحد أسباب القول بأن دارساً إنسانياً يكتب عن ووردزوورث ، أو محرّراً <للنصوص> متخصّصاً في < شعر > كيتس ، ليس منشبكاً في عمل سياسي هو أنه لا يبدو لما يقوم به أي تأثير سياسي مباشر على الواقع بمعناه اليومي. أما الباحث المتخصص في الاقتصاد السوفييتي فانه يعمل في مجال مشحون إلى درجة عالية وللحكومة فيه اهتمام كبير بارز، وما قد ينتجه من دراسات أو اقتراحات سيُتناول من قبل صانعي السياسة ، والموظفين الحكوميين ، واقتصاديي المؤسسات ، وخبراء الاستخبارات . ويمكن توسيع التمييز بين « الانسانيين » وبين الأشخاص الذين يكون لعملهم مضاعفات في رسم السياسة ، أو أهمية سياسية ، إلى درجة أبعد بالقول إن اللون العقائدي للأول ذو أهمية عرضية بالنسبة للسياسة مع أنه قد يكون عظيم الأهمية بالنسبة لزملائه في ميدان عمله ، الذين قد يعترضون على ستالينيته أو فاشيته أو تحرريته المفرطة في السهولة ، أما عقائدية الثاني فانها جزء طبيعي من لحمة مادته ـ والواقع أن الاقتصاد ، والسياسة ، وعلم الاجتماع في البيئة الجامعية الحديثة هي علوم عقائدية ـ ولذلك فانها تعتبر بدهياً « سياسية » .

ومع ذلك ، فإن التطاول العدواني الحاسم على معظم المعرفة المنتجة في الغرب المعاصر (وأنا أتحدث هنا عن الولايات المتحدة بشكل رئيسي) هو أن تكون لا سياسية أي ، بحثية ، جامعية ، متجردة ، تسمو فوق التحزبيّة أو الايمان المذهبي ذي الأفق الضيق . وقد لا يسع المرء أن يعترض على طموح كهذا ، نظرياً ؛ أما في التطبيق فان الواقع أكثر إشكالية بكثير. ذلك أنه ما من أحد ابتكر أبداً طريقة لفصل الباحث عن ظروف الحياة ، وعن حقيقة انشباكه (واعياً أو لا واعياً) في طبقة ، في طقم من المعتقدات ، وفي منزلة اجتماعية ، أو عن مجرد فاعلية كونه عضواً في مجتمع . وما تزال هذه الأشياء تمارس تأثيرها على ما يقوم به <الباحث> مهنياً ، رغم أن أبحاثه وثمراتها ، بشكل طبيعي تماماً ، تحاول فعلاً أن تبلغ مستوى من الحرية النسبية من كوابح الواقع

اليومي القاسي ومقيِّداته . ذلك أن ثمة شيئاً في الوجود كالمعرفة التي تكون أقلّ ، بدلاً من أن تكون أكثر ، تحيّزاً من الفرد الذي ينتجها (بكل ما في ظروف حياته من عوامل تعاظل وتشتت) . بيد أن هذه المعرفة ليست ، نتيجةً ، لاسياسية .

إن كون مناقشات الأدب أو فقه اللغة الكلاسيكي مشحونة بالدلالة السياسية أو تمتلك دلالة سياسية غير مُوَسَّطة ، أو كونها على خلاف ذلك ، سؤال كبير جداً حاولتُ أن أعالجه بشيء من التفصيل في مكان آخر[٥]. وما يعنيني أن أقوم به الآن هو أن أقترح كيف يموّه الاجماع التحرريّ العام على أن المعرفة « الحقيقية » هي جوهرياً لا سياسية (وبالمقابل ، أن المعرفة السياسية صراحة ليست معرفة « حقيقية ») الظروف السياسية المنظَّمة تنظيماً عالياً ، وإنْ يكن غامضاً ، التي تسود في عملية إنتاج المعرفة . ولا يساعد أحداً اليوم على فهم ذلك كون الصفة « سياسي » تستخدم كملصقة لتجريح أي عمل يجرؤ على أن ينتهك حرمة مراسيم الموضوعية الفوـسياسية المدّعاة.
وبوسعنا القول ، أولاً ، أن المجتمع المدني يميِّز تدرّجاً في الأهمية السياسية في ميادين المعرفة المختلفة . وإلى حد ما ، فان الأهمية السياسية التي تسبغ على ميدان ما تنبع من احتمال ترجمته مباشرة إلى معطيات اقتصادية ؛ لكن الأهمية السياسية ، إلى حد أبعد ، تنبع من قرب ميدان ما من مصادر القوة التي يمكن التحقق منها في المجتمع السياسي . ومن ثَمَّ ، فإن دراسة اقتصادية لمصادر الطاقة الكامنة بعيدة المدى في الاتحاد السوفييتي ولتأثيرها على مقدراته العسكرية يُحتمَل أن تقوم بالتكليف بانجازها وزارة الدفاع < الأميركية > وأن تكتسب فيها بعد نمطاً من المكانة السياسية يستحيل توفرها لدراسة عن فن تولستوي الروائي المبكر تدعمها جزئياً مؤسسة ما . ومع ذلك فان كلتا الدراستين تنتميان إلى ما يقرُّ المجتمع المدني أنه ميدان واحد . هو الدراسات الروسية ، رغم أن احداهما قد تُنْجَز من قبل اقتصادي محافظ جداً ، والأخرى من قبل مؤرخ أدبي جذري <راديكالي> . والنقطة(التي أطرحها) هنا هي أن «روسيا»، كموضوع عام، ذات أولوية سياسية بالمقارنة مع تمييزات أنعم من مثل « الاقتصاد » أو « التاريخ الأدبي » لأن المجتمع السياسي ، بالمعنى الذي يحدده غرامشي ، ينفذ الى عالم من عوالم المجتمع المدني كالبيئة الجامعية ويشبعه بدلالات ذات أهمية مباشرة بالنسبة له .

لا أودّ أن أؤكد هذا كله وأتقصّاه بأكثر مما فعلتُ لاعتبارات نظرية عامة : يبدو لي أن قيمة القضية التي أطرحها وجدارتها بالقبول يمكن أن تبرهنا بأن أكون أكثر تخصيصاً، كما فعل نوعام تشومسكي ، على سبيل المثال ، حين درس العلاقة الفاعلة بين حرب فيتنام وبين مفهوم البحث الموضوعي كما طبِّق لتغطية الأبحاث العسكرية التي دعمتها الدولة[٦] . والآن ، فان كون بريطانيا ، وفرنسا ، ومؤخراً الولايات المتحدة قوى امبريالية يجعل مجتمعاتها السياسية تنقل إلى مجتمعاتها المدنية إحساساً بالالحاح ، أو نفحاً سياسياً مباشراً ، لنقُل ، حينما وحيثما يمسُّ الأمر قضايا تتعلق بمصالحها الامبريالية في الخارج .

وإنني لأشكُّ في أن يكون ثمة ما يثير الجدال في القول ، مثلاً ، بأن الانسان الانكليزي في

الهند أو في مصر في أواخر القرن التاسع عشر أَوْلى هذين البلدين اهتماماً لم يكن في أي لحظة منفصلاً عن مكانتهما في ذهنه كمستعمرتين بريطانيتين . وأن يقول المرء هذا قد يبدو مختلفاً عن القول بأن المعرفة الجامعية عن الهند ومصر مُشْرَبَةٌ كلها بشكل ما ، ومطبوعة ، ومنتهكة من قبل الحقيقة السياسية الاجمالية ـ ومع ذلك فان هذا بالضبط هو ما أقوله في هذه الدراسة للاستشراق . ذلك أنه اذا كان صحيحاً أنه ما من إنتاج للمعرفة في العلوم الانسانية يمكن أن يتجاهل أو يتبرّأ من انشباك مؤلفه كفاعل إنساني في ظروف حياته ، فلا بدّ أن يكون صحيحاً أيضاً أنه بالنسبة للأوروبي أو الأمريكي الذي يدرس الشرق لا يمكن أن يكون ثمة تبرّؤ من الظروف الرئيسية لواقعه هو: <وهي> أنه يواجه الشرق بوصفه أوروبياً أو أمريكياً، أولاً، ثم فرداً، ثانياً. وأن يكون المرء أوروبياً أو أمريكياً في موقف كهذا ليس بأي شكل حقيقة خاملة . بل إنها لحقيقة عَنَتْ ، وما تزال تعني ، كون المرء يمتلك وعياً ، مهما كان غائماً ، بأنه ينتمي إلى قوة ذات مصالح محددة في الشرق وأنه ، وذلك أكثر أهمية ، ينتمي إلى جزء من الأرض ذي تاريخ محدد من الانشباك في الشرق منذ زمن هومرس تقريباً .

إذ تصاغ بهذه الصورة ، فان هذه الواقعيات السياسية ما تزال من ضعف التحديد والعمومية بحيث يصعب أن تكون شيقة بحق . وقد يتقبلها أي إنسان دون أن يتقبل بالضرورة أنها كانت أيضاً ذات أهمية كبيرة لفلوبير ، مثلاً ، وهو يكتب **سلامبو** ، أو إتش . أي . آرْ . جب وهو يكتب **الاتجاهات الحديثة في الاسلام** . والمشكلة هي أن ثمة بوناً شاسعاً جداً بين الحقيقة الطاغية الكبيرة ، كما وصفتُها ، وبين تفصيلات الحياة اليومية التي تحكم الانضباط الدقيق لرواية ما أو لنصٍّ بحثي ما وهما يُكتبان . بيد أننا اذا أقصينا بدءاً أي مفهوم لكون الحقائق « الكبيرة » كالسيطرة الامبريالية يمكن أن تطبَّق بصورة آلية <ميكانيكية> وتحتيمية على قضايا بالغة التعقيد والتشابك كالثقافة والأفكار ، فاننا سنبدأ بالاقتراب من نمط شيّق من أنماط الدراسة . إن فكرتي هي أن الاهتمام الأوروبي ثم الأمريكي بالشرق كان سياسياً تبعاً لبعض المسارد التاريخية الواضحة التي أوردتها هنا ، لكن الثقافة كانت هي التي خلقت ذلك الاهتمام ، والتي فعلت بحيوية <ديناميكية> جنباً إلى جنب مع المعقلِنات السياسية ، والعسكرية ، والاقتصادية العارية من أجل أن تجعل من الشرق المكان المنوّع والمعقد الذي كان بوضوح في الميدان الذي أسميه الاستشراق .

ولذلك ، فإن الاستشراق ليس مجرد موضوع أو ميدان سياسي ينعكس بصورة سلبية في الثقافة ، والبحث ، والمؤسسات ؛ كما أنه ليس مجموعة كبيرة ومنتشرة من النصوص حول الشرق ؛ كما أنه ليس معبِّراً عن ، وممثلاً لمؤامرة امبريالية « غربية » شنيعة لابقاء العالم « الشرقي » حيث هو. بل إنه، بالحري، **توزيع** للوعي الجغرا ـ سي الى نصوص جمالية، وبحثية واقتصادية ، واجتماعية ، وتاريخية ، وفقه لغوية ؛ وهو **إحكام** لا لتمييز جغرافي أساسي وحسب (العالم يتألف من نصفين غير متساويين ، الشرق والغرب) بل كذلك لسلسلة كاملة من

« المصالح » التي لا يقوم <الاستشراق > بخلقها فقط ، بل بالمحافظة عليها أيضاً بوسائل كالاكتشاف البحثي ، والاستبناء فقه اللغوي ، والتحليل النفسي ، والوصف الطبيعي والاجتماعي ؛ وهو إرادة ، بدلاً من كونه تعبيراً عن إرادة ، معينة أو نية معينة لفهم ما هو ، بوضوح ، عالم مختلف (أو بديل وطارىء) والسيطرة عليه أحياناً والتلاعب به ، بل حتى ضمِّه ؛ وهو ، قبل كل شيء ، إنشاء ليس على الاطلاق على علاقة تطابقية مباشرة مع القوة السياسية في شكلها الخام ، بل إنه لينتج ويوجد في وضع تفاعل غير متكافىء مع مختلف أنماط القوة ، مكتسباً شكله إلى حد ما من تفاعله مع القوة السياسية (كما هي الحال < في تفاعله > مع مؤسسة استعمارية أو امبريالية) ، والقوة الفكرية (كما هي الحال مع علوم تحتل مركز الصدارة مثل الألسنية المقارنة ، وعلم التشريح المقارن ، أو أي من علوم السياسة الحديثة) ، والقوة الثقافية (كما هي الحال مع المذاهب السنية <الأرثوذكسية > ، وشرائع الذوق ، والنصوص ، والقيم) ، والقوة الأخلاقية (كما هي الحال مع أفكار تدور حول ما نفعله « نحن » وما يعجزون « هم » عن فعله أو فهمه كما نفعله « نحن ») . وبالفعل ، فان منظومتي الحقيقية هي أن الاستشراق لا يمثّل ببساطة بُعْداً هاماً من أبعاد الثقافة السياسية ـ الفكرية الحديثة ، **بل إنه هو هذا البعد** ، وهو بهذه الصورة أقل ارتباطاً بالشرق منه بعالمـ « نا » « نحن » .

ولأن الاستشراق ، إذن ، حقيقة ثقافية وسياسية ، فهو لا يوجد في فراغ سجل للمحفوظات بل ، على العكس تماماً : ففي اعتقادي أنه يمكن التدليل على أن ما يُفَكَّر عن الشرق ، وما يقال عنه ، بل حتى ما يُفعل بازائه ، يتبع خطوطاً متميزة وقابلة للمعرفة فكرياً (بل إنه ربما كان يحدث ضمن مثل هذه الخطوط) . وهنا أيضاً يمكن أن نعاين درجة كبيرة من التظليل الدلالي الفرقي ، ومن الإحكام ، فاعلةً ما بين الضغوط العريضة النابعة من البنية الفوقية ، وتفاصيل التأليف ، أو حقائق النصوصية .

أظن معظم الباحثين في الدراسات الانسانية يرتاحون تماماً لمفهوم أن النصوص توجد في سياقات ، وأن ثمة شيئاً كالتداخلية النصّية ، وأن ضغوط التقاليد ، والأسلاف ، والأساليب البلاغية تحدُّ مما أسماه فالتر بنْجَمِنْ مرة « إثقال كاهل الفرد المنتج باسم . . . مبدأ الإبداع » الذي يُؤْمَن بمقتضاه بأن الشاعر ، وحده وبمفرده ، وصادراً عن عقله المحض فقط ، جاء بما جاء به من إنتاج(٧) . بيد أن ثمة تردداً في قبول كون الضوابط المقيدة السياسية ، والمؤسساتية ، والعقائدية تمارس التأثير ذاته على المؤلف الفرد . والدارس الانساني على استعداد للايمان بأن كون بلزاك قد تأثر في **الملهاة الانسانية** بالنزاع بين جيوفروا سان ـ هيلير وكوفييه حقيقة شيقة بالنسبة لأي مؤوِّلٍ لأعماله ، لكن النمط نفسه من الضغط على بلزاك النابع من إيمان عميق الرجعية بالملوكية يُعايَن بطريقة غامضة بوصفه يحطّ من شأن « عبقريته » الأدبية وبوصفه ، نتيجةً ، أقل استحقاقاً للدراسة الجادة . وبصورة مشابهة ، فان الفلاسفة ـ كما ما برح هاري بْراكِنْ يظهر دون كلل ـ يقيمون مناقشاتهم لِـ لوك ، وهيوم ، و<الفلسفة > التجريبية دون أن يأخذوا بعين الاعتبار أبداً أن ثمة

علاقة صريحة لدى هؤلاء الكتّاب الكلاسيكيين بين مذاهبهم « الفلسفية » والنظرية العرقية ، وتبريرات الرقيق ، أو المنظومات المدعمة للاستغلال الاستعماري[٨] . وهذه جميعاً طرق مألوفة معروفة يحفظ بها البحث المعاصر نفسه نقيّاً خالصاً .

قد يكون صحيحاً أن معظم المحاولات التي جرت <حتى الآن> لتمريغ أنف الثقافة في أوحال السياسة كانت من نمط التحطيم الخام الفظّ للمقدسات ؛ وقد يكون صحيحاً أيضاً أن التفسير الاجتماعي للأدب في ميدان عملي الخاص قد أخفق ببساطة في موازاة التقدم التقني الهائل في التحليل النصيِّ المفصّل . إلا أنه ليس ثمة من مهرب من حقيقة أن الدراسات الأدبية عامة ، والمنظّرين الماركسيين الأمريكيين خاصة ، قد تجنبوا بذل الضروزي من الجهد لردم الهوة القائمة بين المستويات النابعة من البنى الفوقية والمستويات التحتية في تراث البحث النصّي ، التاريخي ، بل لقد ذهبتُ في مناسبة أخرى إلى حد القول إن المؤسسة الأدبية ـ الثقافية بأكملها قد أعلنت أن الدراسة الجادة للامبريالية والثقافة خارجة عن مجالها[٩] . إذ أن الاستشراق يضع الانسان مباشرة في مواجهة ذلك السؤال ـ أي ، في موضع يدرك فيه أن الامبريالية السياسية تتحكم بحقل كامل من حقول الدراسة ، والتخيل ، والمؤسسات البحثية ـ بطريقة تجعل تجنب السؤال محالاً فكرياً وتاريخياً . بيد أنه ستظل هناك دائماً آلية الهروب الأزلية باللجوء إلى القول إن الباحث الأدبي والفيلسوف ، مثلاً ، قد تلقّيا تدريبهما في الأدب والفلسفة على التوالي ، لا في <علوم> السياسة أو التحليل العقائدي . وبكلمات أخرى ، فان منظومة المتخصص قادرة على أن تؤثّر تأثيراً عميقاً في سدّ المنظور الأرحب والذي هو ، في نظري ، الأكثر جدية فكريّاً .

ويبدو لي هنا أن ثمة جواباً بسيطاً ذا شقّين ، على الأقل فيما يخصّ دراسة الامبريالية والثقافة (أو الاستشراق) . أولاً ، كان كل كاتب من كتّاب القرن التاسع عشر (ويصدق هذا أيضاً على كتّاب المراحل السابقة) يعي ، إلى درجة فائقة ، حقيقة الامبراطورية : وذلك موضوع لم يدرس دراسة جيدة ، لكن أيَّ مختصّ فيكتوري حديث لن يتردد طويلاً قبل أن يعترف بأن أبطال الثقافة التحررية من مثل جون ستيوارت مِلْ ، وأرنولد ، وكارلايل ، ونيومن ، وماكولي ، ورَسْكين ، وجورج إليوت ، بل حتى ديكنز ، كانوا يحملون آراء محددة في العرقية والامبريالية ، آراء من السهل رؤية فاعليتها في أعمالهم . ومن ثمَّ ، فحتى المختصّ يجب أن يواجه معرفته بكون مِلْ ، مثلاً ، أوضح في <كتابيه> **عن الحرية** ، **والحكومة الممثّلة** أن آراءه فيهما لا يمكن أن تطبّق على الهند (وقد كان مِلْ ، بعد كل حساب ، إدارياً في مكتب الهند لفترة طويلة من حياته) لأن الهنود كانوا حضارياً ، إن لم يكن عرقياً ، في مستوى دونيّ . وتوجد المفارقة الضدية ذاتها لدى ماركس ، كما أحاول أن أظهر في هذا الكتاب . ثانياً ، إن إيمان المرء بأن السياسة ، متلبِّسةً شكل الامبريالية ، تؤثر على إنتاج الأدب ، والبحث ، والنظرية الاجتماعية ، وكتابة التاريخ لا يرادف بأي حال القول بأن الثقافة هي ، لذلك ، شيء وضيع مهين . بل على العكس تماماً : إن صلب ما أريد قوله هو أن بوسعنا أن نفهم فهماً أفضل الإلحاحَ والمتانة القائمين في الأنظمة التسلطية المشبعة

كالثقافة حين ندرك أن ضوابطها الداخلية المقيدة للكتّاب والمفكرين كانت منتجة ، لا كابحة بصورة خالصة . وهذه هي الفكرة التي ما يزال غرامشي ، دون شك ، وفوكو ، وريموند وِلْيَمْز ، بطرقهم بالغة الاختلاف ، يحاولون أن يضيئوها . وإن مقطعاً واحداً أو مقطعين لوليمز عن « استخدامات الامبراطورية » في <كتابه > **الثورة الطويلة** ليخبرنا بأكثر مما تخبرنا به مجلدات عديدة من التحليل الصومعي المقفل[١٠] عن <طبيعة > الثراء الثقافي في القرن التاسع عشر .

لذلك أدرس الاستشراق بوصفه تبادلاً حيوياً بين مؤلفين أفراد وبين المؤسسات السياسية الواسعة التي شكّلتها الامبراطوريات العظيمة الثلاث ـ البريطانية ، والفرنسية ، والأميركية ـ التي أُنْتِجَت الكتابة<الاستشراقية> ضمن حدودها الفكريةوالتخيلية . وما يعنيني أكثر كباحث ليس الحقيقة السياسية الاجمالية ، بل التفاصيل ، بالضبط كما أن ما يعنينا في عمل كاتب مثل لَيْنْ ، أو فلوبير ، أو رينان ، ليس الحقيقة التي لا مراء فيها (بالنسبة إليه) من كون الغربيين أسمى من الشرقيين ، بل الدليل المحكم والمعدّل بعمق لعمله التفصيلي ضمن الفضاء الرحب الذي فتحته تلك الحقيقة . ويحسب المرء أن يتذكر أن <كتاب > لين **مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم** كتاب كلاسي في الملاحظة التاريخية وعلم الانسانية بسبب أسلوبه ، وتفاصيله اللامعة ، هائلة الذكاء ، لا بسبب تجسيده البسيط للفوقية العرقية ، لكي يدرك ما أقوله هنا .

إن نمط الأسئلة التي يثيرها الاستشراق ، إذن ، هو التالي : ما هي أنواع الطاقات الأخرى ، الفكرية ، والجمالية ، والبحثية ، والثقافية ، التي دخلت في خلق تراث إمبريالي كتراث الاستشراق ؟ وكيف خدم فقه اللغة ، والمعجماتية ، والتاريخ ، وعلم الأحياء ، والنظرية السياسية والاقتصادية ، وكتابة الرواية ، والشعر الغنائي ، رؤية الاستشراق الامبريالية ، إجمالاً ، للعالم ؟ وأي تغيرات ، وتعديلات ، وتنقية وتشذيب ، بل أي ثورات تحدث داخل الاستشراق ؟ ما معنى الأصالة ، والاستمرارية ، والفردية ، في هذا السياق ؟ كيف ينقل الاستشراق ذاته ، أو يعيد إنتاجها من عهد إلى عهد ؟ وباقتضاب ، كيف نستطيع أن نعالج ظاهرة الاستشراق الثقافية ، التاريخية ، بوصفها نمطاً من العمل الانساني المُراد <الارادي > ـ لا من مجرد الاستنتاج اللامشروط ـ بكل تعقيدها وتشابكها التاريخي ، وتفصيلاتها ، وقيمتها ، دون أن نخفق في الوقت نفسه في رؤية التحالف بين العمل الثقافي ، والنزعات السياسية ، والدولة ، والواقعيات الخاصة للسيطرة ؟ إن الدراسة الانسانية ، إذ تتحكم بها اهتمامات كهذه ، يمكن أن تتجه بمسؤولية كاملة إلى دراسة السياسة و الثقافة . بيد أن هذا لا يعني القول إن دراسة كهذه تؤسّس قاعدة صلبة دائمة للعلاقات بين المعرفة والسياسة . إن منظومتي هي أن كل اكتناه في الدراسات الانسانية ينبغي أن يصوغ طبيعة تلك العلاقة ضمن السياق الخاص للدراسة ، وللموضوع ، ولظروفه التاريخية .

٢ ـ **المسألة المنهجية** . في كتاب سابق ، أوليت قدراً كبيراً من التفكير والتحليل للأهمية المنهجية في دراسات العلوم الانسانية لايجاد خطوة أولى ، نقطة انطلاق ، مبدأ بداية ،

ولصياغتها[١١] . وكان درس رئيسي تعلّمته وحاولت تقديمه هو أنه لا توجد نقطة بداية معطاة وحسب ، أو ببساطة في المتناول : فالبدايات ينبغي أن تخلق لكل مشروع بطريقة تجعل ما ينبع منها ممكناً . وليس ثمة من موضع في تجربتي عشت فيه صعوبة هذا الدرس بصورة أكثر وعياً (بأي نجاح ، أو اخفاق ، ليس بوسعي في الحقيقة أن أقول) من هذه الدراسة للاستشراق . إن فكرة البدء ، بل في الواقع فعل البدء ، يشبك بالضرورة فعل إقامة للحدود يتم به إقتطاع شيء ما من كتلة كبيرة من المادة ، وفصله عن الكتلة ، وجعله ممثلاً لنقطة انطلاق ، لبداية ، وفي الوقت ذاته جعله هو هذه النقطة ؛ وبالنسبة لدارس النصوص فان مفهوماً كهذا للتحديد التدشيني يتمثل في فكرة لويس ألتوسر عن **الإشكالية** ، وهي الوحدة المعيّنة المشكِّلة لنص ما ، أو لمجموعة من النصوص ، التي يبتعثها التحليل[١٢] . بيد أنه في حالة الاستشراق (مقابل حالة نصوص ماركس وهي ما يدرسه ألتوسر) ليس ثمة ببساطة مشكلة إيجاد منطلق ، أو إشكالية ، بل ثمة أيضاً مشكلة تحديد أي النصوص ، والمؤلفين ، والمراحل هي الأكثر ملاءمة للدراسة .

لقد بدا لي من الحمق أن أحاول إنجاز تاريخ من السرد الموسوعي للاستشراق ، أولاً ، لأنه لو كان للمبدأ الذي يهدي دراستي أن يكون « الفكرة الأوروبية عن الشرق » لما كان ثمة من حدود ، عملياً ، للمادة التي كان علي أن أعالجها ؛ ثانياً ، لأن النموذج السردي نفسه لم يكن ملائماً لاهتماماتي الوصفية والسياسية ؛ ثالثاً ، لأنه ، في كتب مثل <كتاب> ريمون شفاب **النهضة الشرقية** ، و <كتاب> يوهان فوك **الدراسات العربية في أوروبا حتى بدايات القرن العشرين** ، و <كتاب> دوروثي متليتزكي الأقرب عهداً ، **العربي* في إنكلترا الوسيطية** ،[١٣] ثمة أعمال موسوعية حول جوانب معينة من المواجهة الأوروبية ـ الشرقية تجعل مهمة الناقد ، ضمن السياق العام السياسي والفكري الذي قدمت تخطيطاً أولياً له ، مهمةً مختلفة . بقيت بعد ذلك مشكلة تخفيض سجل محفوظات (أرشيف) ضخم إلى أبعاد يمكن تدبّرها ، و ـ ما هو أكثر أهمية ـ وضع خطوط عريضة لما له طبيعة الترتيب الفكري ضمن تلك المجموعة من النصوص دون تتبع ترتيب زمني أخرق في الوقت نفسه . ولذلك كانت نقطة انطلاقي التجربة البريطانية ، والفرنسية ، والأميركية للشرق ، باعتبارها وحدة كاملة ، وما جعل تلك التجربة ممكنة من خلفية تاريخية وفكرية ، والنوعية والشخصية اللتين تمتلكهما هذه التجربة . ولأسباب سأناقشها الآن ، قصرت ذلك الطقم من الأسئلة المحدد سلفاً (والذي ما يزال رغم ذلك ضخماً إلى درجة الغلو) على التجربة الانجلو ـ فرنسية ـ أميركية للعرب والاسلام اللذين ، كانا ، لألف من السنين تقريباً ، ممثلين معاً للشرق . وفور القيام بذلك ، بدا أنَّ جزءاً كبيراً من الشرق قد أقصي ـ الهند ، واليابان ، والصين ، وأقسام أخرى من الشرق الأقصى ـ لا لأن هذه المناطق غير مهمة (فهي ، بوضوح ، كانت مهمة وما تزال) بل لأن بوسع المرء مناقشة تجربة أوروبا للشرق الأدنى ،

---

* يحمل العنوان الدلالات الظلية للعربي كلها ، إذ تستخدم كلمة Araby لا كلمة Arab للاشارة الى العرب ، وهي الكلمة الاسقاطية في اللغة الانكليزية . را . قاموس اكسفورد للغة الانكليزية .

أو للاسلام ، في معزل عن تجربتها للشرق الأقصى ، بيد أنه في لحظات معينة من ذلك التاريخ الأوروبي للاهتمام بالشرق ، يستحيل أن تناقش أجزاء معينة من الشرق مثل مصر ، وسوريا وشبه الجزيرة العربية ، دون أن ندرس كذلك الانشباك الأوروبي في الأجزاء الأقصى التي تمثل ايران والهند أهمها ؛ وأحد الأمثلة البارزة على ذلك العلاقة بين مصر والهند فيما يخص بريطانيا في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر .

وبطريقة مماثلة ، فان الدور الفرنسي في فك رموز الزند ـ أفيستا ، وبروز باريس كمركز للدراسات السنسكريتية خلال العقد الأول من القرن التاسع عشر ، وحقيقة أن اهتمام نابليون بالشرق كان مشروطاً بإحساسه بالدور البريطاني في الهند : هذه الاهتمامات شرق ـ الأقصوية كلها أثّرت بصورة مباشرة على الاهتمام الفرنسي بالشرق الأدنى ، والاسلام ، والعرب .

سيطرت بريطانيا على شرقي المتوسط منذ نهاية القرن السابع عشر تقريباً . ومع ذلك فان دراستي لتلك السيطرة والاهتمام المنتظم لا توفي ما يلي حقه :

أ) الاسهامات المهمة في الاستشراق لألمانيا ، وإيطاليا ، وروسيا ، واسبانيا ، والبرتغال .

ب) حقيقة أن أحد الحوافز الهامة لدراسة الشرق في القرن الثامن عشر تمثّل في الثورة التي حدثت في دراسات الكتاب المقدس تحت تأثير رواد شيقين من جوانب متعددة مثل المطران لوث ، آيكهورن ، هردر ، ميخائيليس . فلقد اضطررت ، أولاً ، إلى التركيز بصرامة على المادة البريطانية ـ الفرنسية ثم ، في مرحلة لاحقة ، الأميركية لأنه بدا صحيحاً صحة لا مهرب منها أن بريطانيا وفرنسا لم تكونا الأمتين الرائدتين في الشرق والدراسات الشرقية وحسب ، بل ان هذه المواقع المتقدمة قد بُلِغَتْ بفضل الشبكتين الاستعماريتين العظميين في تاريخ ما قبل القرن العشرين ؛ وقد ملأ الموقع الأميركي الشرقي منذ الحرب العالمية الثانية ـ بشكل واع ، في اعتقادي ـ الفراغات التي تركتها القوّتان الأوروبيتان السابقتان . ثم أنني أومن أيضاً بأن مجرد النوعية والاتّساق اللذين تمتلكهما الكتابات البريطانية ، والفرنسية ، والأميركية حول الشرق يَسموان بها إلى مرتبة فوق العمل الحاسم دون شك والذي أنتج في ألمانيا ، وايطاليا ، وروسيا ، وأمكنة أخرى . لكنني أومن بأن من الصحيح أيضاً أن الخطوات الرئيسية في تراث البحث الاستشراقي قد حدثت أولاً إما في بريطانيا أو فرنسا ، ثم أحكمت وأتقنت في المانيا . فسلفستر دوساسي مثلاً ، لم يكن فقط أول مستشرق أوروبي حديث ومؤسساتي درس الاسلام ، والأدب العربي ، وديانة الدروز ، وفارس الساسانية ؛ بل كان أيضاً معلم شامبوليون وفرانتز بوب ، مؤسس اللغويات المقارنة في المانيا . ويمكن ادعاء أسبقيّة وتفوق لاحق مماثلين لكل من وليم جّونز وادوارد وليم لين .

ثانياً ، وهنا يحدث تعويض وافر عن نواقص دراستي للاستشراق ، لقد كُتبت مؤلفات حديثة هامة عن الخلفية التاريخية لبزوغ ما أسميته الاستشراق الحديث في دراسات الكتاب المقدس . وأفضل هذه الأعمال وأكثرها علائقية في إضاءتها للموضوع هو كتاب إي . إس . شَيْفَر

المثير للاعجاب « **قبلا خان** » **وسقوط القدس**[١٤] ، وهو دراسة لا غنى عنها لأصول الرومانسية ، وللنشاط الفكري الذي يشكّل الأساس لقدر كبير مما يجري في <كتابات > كولودج ، وبراونينغ ، وجورج إليوت . وعمل شَيْفَر ، إلى درجة ما ، هو تصفية وتدقيق للخطوط العامة التي قدمها شفاب ، عن طريق الإفصاح عن المادة العلائقية الموجودة في أعمال دارسي الكتاب المقدس الالمان واستخدام تلك المادة لقراءة ثلاثة كتّاب بريطانيين رئيسيين بطريقة ذكية وشيقة دائماً . لكنّ ما يفتقر إليه الكتاب هو شيء من الحس بالجانب السياسي والعقائدي الحاد الذي أسبغه على المادة الشرقية الكتّاب البريطانيون والفرنسيون الذين أعنى بهم هنا بشكل رئيسي . وإضافةً ، فانني ، بخلاف شيفر ، أحاول أن أضيء التطورات اللاحقة في الاستشراق الأكاديمي ، كما في الاستشراق الأدبي ، التي تترك أثرها على الروابط القائمة بين الاستشراق البريطاني والفرنسي من جهة ، وعلى بزوغ امبريالية استعمارية التفكير صراحة من جهة أخرى . ثم أنني أود أن أظهر كيف يعاد انتاج جميع هذه القضايا المبكرة في الاستشراق الأميركي بعد الحرب العالمية الثانية بصورة كلية تقريباً .

على أي حال ، قد يكون لدراستي جانب مضلّل ، إذ أنني فيما عدا إشارة عابرة بين آن وآخر ، لا أناقش التطورات الالمانية بعد المرحلة التدشينية التي طغى عليها ساسي . وأي عمل يهدف إلى تقديم فهم للاستشراق الجامعي ثم لا يولي إلا اهتماماً ضئيلاً لباحثين مثل ستانيتال ، مولر ، بَكَرْ ، غولد تسيهر ، بروكلمن ، ونولدكه ، لأذكر بضعة أسماء فقط ، يجب أن يقابل بالتأنيب ، وإنني لأؤنب نفسي بحريّة وسخاء . فأنا آسف بشكل خاص لأنني لم أولِ عناية أكبر للامتياز العلمي العظيم الذي أصبح رصيداً لتراث البحث الالماني مع منتصف القرن التاسع عشر ، والذي قاد إهماله إلى شجب جورج إليوت لانعزالية الباحثين البريطانيين . وما أشير إليه هو تصوير إليوت الذي لا ينسى للسيد كازوبون في <روايتها > مِدْلْ مارش إذ يعود أحد أسباب عجز كازوبون عن إكمال مفتاحه للأسطوريات كلها ، تبعاً لابن عمه الشاب وِل لادِسْلاو ، إلى أنه يجهل تراث البحث الألماني . ذلك أن كازوبون لم يختر موضوعاً « متغيراً دائماً كالكيمياء : حين تخلق الاكتشافات الجديدة باستمرار وجهات نظر جديدة » وحسب : بل إنه أخذ على عاتقه القيام بمهمة تشبه نقض <آراء> بارا ـ باراسِلْسس لأنه « ليس مستشرقاً هل تصدّق »[١٥] ولم تكن إليوت على خطأ في الاشارة ضمنياً إلى أن تراث البحث الالماني ، مع ١٨٣٠ تقريباً ، وهو السياق الزمني لِمِدْلْ مارش ، كان قد بلغ درجة تفوقه الكامل في أوروبا . ورغم ذلك فلم يكن ثمة من لحظة خلال الثلثين الأولين من القرن التاسع عشر كان يمكن فيها أن تقام شراكة وثيقة ، في تراث البحث الالماني ، بين المستشرقين وبين مصلحة قومية في الشرق طويلة الأمد وقادرة على الاستمرار . فلم يكن في ألمانيا ما يوازي الحضور الانكلو ـ فرنسي في الهند ، وشرقي المتوسط ، وشمالي افريقيا . وعلاوة ، فإن الشرق الالماني كان ، حصرياً تقريباً ، شرقاً بحثيّاً ، أو على الأقل ، كلاسيكياً : فقد جعل موضوعاً للأغنيات ، والاستيهامات ، بل حتى الروايات ، لكنه لم يكن أبداً فعلياً ، بالطريقة التي كانت بها مصر وسورية فعليتين بالنسبة لشاتوبريان ، ولين ، ولامارتين ، وبيرتن ، ودزرائيلي ، ونرفال . وثمة أهمية ودلالة ما في حقيقة أن العملين الالمانيين

الأكثر شهرة عن الشرق ، **الديوان الغربي الشرقي** لغوته ، وفي **لغة الهند وحكمتها** لفردرك شليغل ، قاما على رحلة فوق الراين وساعات أُمضيت في مكتبات باريس ، على التوالي . وكان ما فعله تراث الاستشراق الالماني هو أنه شذّب ونقى وأحكم تقنيات كان مجال تطبيقها نصوصاً ، وأساطير ، وأفكاراً ولغات جمعتها من الشرق ، بمعنى حرفي تقريباً ، بريطانيا وفرنسا الامبراطوريتان . لكن ما كان مشتركاً بين الاستشراق الالماني والانجلو-فرنسي والأميركي ، فيما بعد ، هو نمط من السلطة الفكرية على الشرق داخل الثقافة الغربية . وينبغي أن تكون هذه السلطة إلى حد كبير موضوع أي وصف للاستشراق ، وهي كذلك في هذه الدراسة . حتى الاسم **الاستشراق** نفسه يوحي بأسلوب من المعرفة الخابرة جدّي ، بل ربما كان ثقيلاً ؛ وحين أطبقه على علماء الاجتماع الأمريكيين المحدثين (وإذ أنهم لا يسمون أنفسهم مستشرقين ، فاستخدامي للكلمة استخدام شاذ) ، فإنني أفعل ذلك للفت الانتباه إلى الطريقة التي ما يزال بها خبراء الشرق الأوسط يمتحون من مخلفات مركز الاستشراق الفكري في أوروبا القرن التاسع عشر .

ليس ثمة ما هو سري أو طبيعي حول السلطة ، فهي تتشكل ، وتفيض ، وتنتشر ؛ وهي أداتية ، وهي مقنعة ، وهي ذات مكانة ، وهي تؤسس شرائع للذوق والقيم ؛ وهي عملياً لا تُفَرّقُ عن أفكار معينة تمنحها هي الكرامة والجلال بوصفها حقيقة ، وعن التقاليد ، والمنظورات ، والمحاكمات التي تشكّلها ، وتنقلها ، وتعيد إنتاجها . وفوق كل شيء ، فإنه يمكن ، بل يجب في الواقع ، تحليل السلطة . وجميع خصائص السلطة هذه تنطبق على الاستشراق ؛ وكثيرٌ مما أفعله في هذه الدراسة هو أن أصف كلا السلطة التاريخية في الاستشراق ، والأفراد ذوي السلطة المرجعية فيه . وسُبُل المنهجية الرئيسية لدراسة السلطة هنا هي ما يمكن أن يسمى **التموضع الاستراتيجي** ، وهو طريقة لوصف موقع المؤلف في نص ما بالنسبة للمادة الشرقية التي يكتب عنها ، **والتشكيل الاستراتيجي** ، وهو طريقة في تحليل العلاقة بين النصوص والنهج الذي تكتسب به مجموعات من النصوص ، أو أنماط من النصوص ، بل حتى الأجناس النصية ، كتلة ، وكثافة ، وقوة إشارية فيما بينها ثم في الثقافة بأكملها . وأنا أستخدم مفهوم الاستراتيجية ببساطة من أجل أن أحدد هوية المشكلة التي واجهها كل من كتب عن الشرق : كيف يمسك به ، كيف يقترب منه ، كيف يتجنب أن تهزمه وتجرفه فخامته ونبله ، ومداه وأبعاده الرهيبة ؟ كل من يكتب عن الشرق يجب أن يموضع نفسه بازاء الشرق وبالنسبة له ؛ وإذ يُتَرْجَم هذا التموضع إلى نصه ، فإنه يشمل نمط الصوت السردي الذي يتبناه ، نمط البنية التي يبنيها ، أنماط الصور ، والموضوعات ، والمتخللات المعنوية (موتيف) التي تدور في نصه . ويتجمع كل ذلك في طرق متقصَّدَة لمخاطبة القارىء ، واحتواء الشرق ، ثم ، أخيراً ، تمثيله والتحدث باسمه . وما من شيء من هذا يحدث في المجرّد ، مع ذلك . إذ أن كل كاتب عن الشرق (ويصدق هذا حتى على هومروس) يفترض <وجود> سابق شرقي له ، معرفةً ما مسبقة بالشرق ، يشير إليهما وعليهما يعتمد . وإضافةً ، فإن كل عمل عن الشرق يخلق وشائج مع أعمال أخرى ، وجمهور ، ومؤسسات ، ومع الشرق ذاته . ومن ثم ، فإن مجمع العلاقات بين النصوص ، والجماهير ، وبعض جوانب الشرق تكوِّن تشكيلاً قابلاً للتحليل

ـ مثلاً ، تشكيل الدراسات فقه اللغوية ، ومختارات المقتطفات من الأدب الشرقي ، وكتب الرحلات ، والاستيهامات الشرقية ـ يمنحه حضورُه في الزمن ، وفي الإنشاء ، وفي المؤسسات (المدارس ، المكتبات ، السلك الخارجي) قوتّه و سلطته .

آمل ان يكون جلياً أن اهتمامي بالسلطة لا يقتضي تحليلاً لما هو خفي في النص الاستشراقي ، بل يقتضي بالحريّ تحليلاً لسطح النص ، لخارجيته بالنسبة لما يصفه . وما أظن المرء قادراً على المبالغة في تأكيد هذه النقطة <مهما أكدها> . فالإستشراق قائم على مقدمة أساسية هي الخارجية ، أي ، على حقيقة أن المستشرق ، شاعراً أو كاتباً ، يجعل الشرق يتحدث ، ويصف الشرق ، ويجعل أسراره ومبهماته واضحة للغرب ومن أجله . وهو غير معنيّ بالشرق أبداً إلا بوصفه السبب الأول لما يقوله . ويُقْصَد بما يقوله وما يكتبه ، بحكم كونه يقال أو يكتب ، أن يشير إلى أن المستشرق قائم خارج الشرق ، بكلا الوجهين : كحقيقة وجودية وكحقيقة أخلاقية .

والنتاج الرئيسي لهذه الخارجية هو ، طبعاً ، التمثيل : ذلك أن الشرق ، حتى في مرحلة مبكرة كمرحلة مسرحية إيسْخِيلَسْ **الفُرْس** ، يُحَوَّل من آخرية نائية ومهددة غالباً إلى شخصيات مألوفة نسبياً (في حالة إيسْخِيلَس ، النساء الآسيويات النادبات) . وتموِّه الفوريةُ الاحتدامية <الدرامية> للتمثيل في **الفرس** حقيقةَ كون المشاهدين يراقبون فعل إعادة ، على درجة عاليةٍ من التَصَنُّع ، لما جعله <كاتب> غير شرقي رمزاً للشرق بأكمله . ومن ثم ، فإن تحليلي للنص الاستشراقي يضع التأكيد على الدليل ، وهو دليل ليس خفياً عن البصر إطلاقاً ، على تمثيلات كهذه باعتبارها **تمثيلات** ، لا بوصفها تصويراً « طبيعياً » للشرق . وهذا الدليل قائم في النصوص المسماة حقيقية (تواريخ ، وتحليلات فقه لغوية ، ورسائل سياسية) بقدر ما هو قائم في النصوص الفنية صراحة (أي ، التخيُّلية بشكل واضح) . وما ينبغي النظر فيه هو الأسلوب ، والتعبيرات المجازية ، والوضعية ، والوسائل السردية . والظروف التاريخية والاجتماعية ، لا صحة التمثيل وأمانته لأصل عظيم ما . إن خارجية التمثيل محكومة دائماً بنسخة معدولة ما من البدهية (القائلة) إن الشرق ، لو كان قادراً على تمثيل نفسه ، لفعل ذلك ؛ وما دام غير قادر ، فإن التمثيل يقوم بالمهمة من أجل الغرب ، ولأعيننا نحن ، <نيابة> عن الشرق المسكين . « إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ؛ ينبغي أن يمثلوا » كما كتب ماركس في **شهر بروميير الثامن عشر للويس بونابرت** . ثمة سبب آخر للاصرار على الخارجية هو إيماني بأنه ينبغي أن يجعل جلياً فيما يتعلق بالانشاء الثقافي والتبادل ضمن الثقافة أن ما تقومان بنشره وتوزيعه ليس « الحقيقة » بل التمثيلات . ولا يكاد يكون ثمة من حاجة للبرهان من جديد على أن اللغة نفسها هي نظام ترميزي على درجة عالية من التنظيم ، نظام يستخدم وسائل كثيرة ليعبِّر ، ويشير ، ويتبادل الرسالات والمعلومات ، ويمثِّل ، وما إلى ذلك . وفي أي مثل من اللغة المكتوبة على الأقل ، ليس ثمة ما يسمى الحضور المُوْصَل ، بل إعادة حضور ، أو إعادة تقديم / تمثيل . ومن ثم ، فإن قيمة تقرير مكتوب عن الشرق ، وكفاءته ، وقوته ، وصدقه الظاهر لا ترتكن إلا قليلاً ، ولا يمكن أن تعتمد

أداتياً ، على الشرق في ذاته . بل على العكس ، فان التقرير المكتوب هو حضور أمام القارىء بحكم إقصائه للشيء الحقيقي « الشرق » وإزاحته وإحالته إلى شيء نافل . وهكذا فإن الاستشراق بأكمله يقف أمام الشرق وبعيداً عنه : وان كون الاستشراق ذا معنى على الاطلاق ليعتمد على الغرب أكثر من اعتماده على الشرق ، ويدين هذا الحس مباشرة لتقنيات التمثيل الغربية المختلفة التي تجعل الشرق مرئياً ، جلياً ، وقائماً « ثمة » في الانشاء المتعلق به . وتعتمد هذه التمثيلات على مؤسسات ، وتقاليد وأعراف ، ونظم ترميز للفهم متفق عليها من أجل تحقيق تأثيرها ، لا على شرق قصي هلامي .

يكمن الفرق بين تمثيلات الشرق قبل الثلث الأخير من القرن الثامن عشر وتمثيلاته بعد ذلك (أي تلك التي تنتمي إلى ما أسمّيه الاستشراق الجديد) في أن مدى التمثيل قد اتسع اتساعاً هائلاً في الفترة الأخيرة . صحيح أن أوروبا ، بعد جّونز وأنكتيل ـ دوبرون ، وبعد حملة نابليون على مصر ، أصبحت تعرف الشرق بصورة أكثر علمية ، وتعيش فيه بسلطة وانضباط يفوقان ما كانا عليه في أي وقت سابق . بيد أن ما كان يعني أوروبا هو المجال المتسع ، ودرجةُ التصفية التي بلغت حداً بعيداً ، اللذان توفرا لتقنياتها في تلقّي الشرق . وحين كشف الشرق بشكل محدد عن عمر لغاته ، حوالي مستدار القرن الثامن عشر ، مبطلاً بذلك أقدمية نسب العبرية الإلهي ، فقد كان من قام بالاكتشاف ، ونقله إلى باحثين أخرين ، وحفظه في العلم الجديد لفقه اللغة الهندو ـ أوروبي ، مجموعةً من (الباحثين) الأوروبيين . وولد علم جديد قوي لمعاينة الشرق اللغوي ، وولدت معه ، كما أظهر فوكو في **نظام الأشياء** ، شبكة كاملة من الإهتمامات العلمية المرتبطة به . وبطريقة مماثلة ، فقد استبنى وليم بكفورد ، وبايرن ، وغوته ، وهوغو الشرقَ عن طريق فنهم وجعلوا ألوانه ، وأضواءه ، وسكانه مرئيين عبر صورهم ، وإيقاعاتهم ، ومتخللاتهم المعنوية . وكان أقصى ما فعله الشرق « الحقيقي » هو أنه استفزّ كاتباً ما إلى <خلق> رؤ ياه ؛ لكنه نادراً ما هدى هذه الرؤ يا .

لقد استجاب الاستشراق للثقافة التي أنتجته أكثر مما استجاب لموضوعه المزعوم ، الذي كان هو أيضاً من نتاج الغرب . وهكذا ، فان لتاريخ الاستشراق ، في آن واحد ، إتساقاً داخلياً ، وطقماً من العلاقات ، على درجة عالية من الفصاحة والوضوح ، مع الثقافة المسيطرة المحيطة به . ونتيجةً ، فإن تحليلي يحاول أن يجلو شكل <هذا> الحقل وتنظيمه الداخلي ، وروّاده ، وشيوخ ثقاته ، ونصوصه الشرائعية ، وأفكاره التسبيحية ، وشخصياته النموذجية ، وأتباعه ، ومحكمي صنعته ، وسلطاته المرجعية الجديدة ؛ وأحاول أيضاً أن أشرح كيف استعار الاستشراق أفكاراً « قوية » ، ومعتقدات مذهبية ، واتجاهات تحكم الثقافة ، وتَشَكَّل بها غالباً ونفح من روحها . وهكذا فقد كان ثمة (وثمة الآن) شرق لغوي ، وشرق فرويدي ، وشرق اشبنغلري ، وشرق دارويني ، وشرق عرقي ـ إلى آخره . لكنما ، لم يكن ثمة أبداً ما هو شرق صافٍ ، غير مشروط ؛ وبطريقة مشابهة ، فلم يكن ثمة أبداً شكل من أشكال الإستشراق لا مادي ، دع عنك وجود شيء

بريء مثل « فكرة » عن الشرق . وبهذا الايمان المستبطن والنتائج المنهجية النابعة منه أختلف عن الباحثين الذين يدرسون تاريخ الأفكار . ذلك أن التأكيد والشكل التنفيذي ، وقبل كل شيء ، الفاعلية المادية للتقريرات التي يصوغها إنشاء الاستشراق هي أشياء ممكنة بطرق تميل التواريخ الصومعية المقفلة للأفكار إلى الاستخفاف بها . وبغير هذه التأكيدات وتلك الفعالية المادية سيكون الاستشراق مجرد فكرة أخرى ، بينما هو ، كما أنه كان ، أكثر من ذلك بكثير .

ولذلك فإنني أنطلق لكي أمتحن لا أعمالاً بحثيَّة فقط بل كذلك أعمالاً أدبية ، ومقالات سياسية ، ونصوصاً صحفية ، وكتب رحلات ، ودراسات دينية وفقه لغوية . وبكلمات أخرى ، فان منظوري الهجين هو بشكل عريض تاريخي وعلم إنساني <انثروبولوجي > في ضوء إيماني بأن جميع النصوص دنيوية وظروفية بطرق تختلف (طبعاً) من جنس إلى آخر ، ومن مرحلة تاريخية إلى مرحلة أخرى .

بيد أنني ، بخلاف ميشيل فوكو ، الذي أدين لعمله ديناً عظيماً ، أؤمن بالأثر الحاسم الذي يتركه الكتّاب الأفراد على الجسد الجمعي ، الذي يظل فيما عدا ذلك مجهول الهوية ، للنصوص التي تكوّن تشكيلاً إنشائياً كالاستشراق . وتعود وحدة المجتمع الكبير من النصوص التي أحللها ، جزئياً ، إلى كونها كثيراً ما تشير إحداها إلى النصوص الأخرى : فالاستشراق ، بعد كل حساب ، هو نظام من الإقتباس من أعمال ومؤلفين <آخرين> . لقد قُرِىء <كتاب > ادوارد وليم لين **مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم** ، واقتُبس ، من قبل أشخاص على اختلاف ـ نرفال ، وفلوبير ، وريتشارد بيرتُن . وكان لين سلطة مرجعية يلزم استخدامها كل من يكتب عن ، أو يفكر بالشرق ، لا بمصر فقط ؛ فحين يستعير نرفال مقاطع من **المصريين المعاصرين** بشكل حرفي فإنه يفعل ذلك لاستخدام سلطة لين المرجعية عوناً له على وصف مشاهد قروية في سورية ، لا في مصر . ولقد قامت سلطة لين والفرص المتاحة لاقتباسه بتمييز أو دون تمييز لأن الاستشراق كان قادراً على أن يمنح نصه ذلك النمط من التداول التوزيعي الذي اكتسبه . بيد أنه ليس ثمة من طريقة لفهم تداولية لين دون أن نفهم كذلك الملامح الخاصة لنصِّه ؛ ويصدق هذا إلى الدرجة نفسها على رينان ، وساسي ، ولامارتين ، وشليغل ، ومجموعة من الكتّاب الآخرين ذوي النفوذ والتأثير. يؤمن فوكو بشكل عام بأن النص المفرد ليست له إلا أهمية ضئيلة ؛ إلا أنني ، تجريبياً ، وفي حالة الاستشراق ، (وقد لا يكون ذلك في أي مكان آخر) أجد الأمر على خلاف ذلك . ونتيجة ، فإن تحليلي يستخدم قراءات نصِّية دقيقة هدفها أن تجلو الجدلية القائمة بين النص والكاتب المفرد وبين التشكيل الجمعي المعقد المتشابك الذي يمثل عمله إسهاماً فيه .

غير أن هذا الكتاب ، رغم اشتماله على اختيار وفير من الكتّاب ، يبقى بعيداً عن أن يكون تاريخاً كاملاً أو مسرداً عاماً للاستشراق . وإنني لأعي هذا القصور وعياً حاداً . لقد استطاع نسيجُ إنشاءٍ له كثافة الاستشراق أن يبقى ويؤدي وظيفته في المجتمع الغربي بسبب ثرائه : وكل ما فعلته هو أنني وضعت أجزاء من هذا النسيج في لحظات معينة ، ولم أَعْدُ اقتراح وجود كلٍّ أكبر ،

مفصّل ، شيّق ، ومنقوش بشخصيات ، ونصوص ، وأحداث ، ساحرة . ولقد عزّيت نفسي بالاعتقاد بأن هذا الكتاب يشكل دفعة أولى من عدد من الكتب ، وإني لآمل أن يكون ثمة باحثون ونقاد ممن قد يودون أن يكتبوا كتباً أخرى . ولم تزل هناك مقالة عامة ينبغي أن تكتب عن الاستشراق والثقافة ؛ ويمكن لدراسات أخرى أن تتعمق إلى حد أبعد العلاقة بين الاستشراق والتربية والتعليم ؛ أو تتعمق الاستشراق الايطالي ، والهولندي ، والألماني ، والسويسري ؛ أو العلاقة الحيوية بين البحث وبين الكتابة التخيلية ؛ أو العلاقة بين الأفكار الادارية والانضباط الفكري . وقد تكون أكثر المهمات أهمية على الاطلاق القيام بدراسات حول البدائل المعاصرة (الممكنة) للاستشراق ، والتساؤل : كيف يستطيع المرء أن يدرس ثقافات وشعوباً أخرى من منظور تحرري ، أو لا تلاعبي ، أو لا قمعي . لكنّ على الانسان في هذه الحالة أن يعيد التفكير في مشكلة المعرفة والقوة المعقدة المتشابكة بأكملها . وتلك جميعاً مهمات تُرِكَتْ ناقصة إلى درجة الاحراج في هذه الدراسة .

آخر الملاحظات المنهجية التي أود أن أبديها هنا ، والتي ربما كان فيها إطراء للنفس ، هي أنني كتبت هذه الدراسة وفي ذهني عدد من المتلقين . فلطلاب الأدب والنقد ، يقدّم الاستشراق مثلاً رائعاً على العلاقات المتداخلة بين المجتمع ، والتاريخ ، والنصوصية ؛ وعلاوةً ، فان الدور الثقافي الذي يلعبه الشرق في الغرب يربط بين الاستشراق وبين العقائدية ، والسياسة ، ومنطق القوة . وهي قضايا علائقية ، في اعتقادي ، للمجتمع الأدبي . ولدارسي الشرق المعاصرين ، من الباحثين في الجامعات إلى صانعي السياسة ، كتبتُ وفي ذهني غرضان : أولاً ، أن أقدم لهم نسبهم الفكري بطريقة لم يقدم بها من قبل ؛ ثانياً ، أن أنقد ـ على أمل إثارة النقاش ـ الافتراضات التي كثيراً ما تظل غير معرَّضة للتساؤل والتي يعتمد عليها معظم عملهم . وللقارىء العام ، تعالج هذه الدراسة قضايا تفرض نفسها دائماً على الاهتمام ، وترتبط جميعاً لا بتصورات الغرب ومعاملته للآخر وحسب ، بل كذلك بالدور ذي الأهمية الفريدة الذي تلعبه الثقافة الغربية فيما أسماه فيكو عالم الأمم . وأخيراً ، فللقارىء في ما يسمى العالم الثالث ، تطرح هذه الدراسة نفسها بوصفها خطوةً لا نحو فهم السياسة الغربية والعالم غير الغربي في هذه السياسة بل نحو فهم قوة الانشاء الثقافي الغربي ، وهي قوة كثيراً جداً ما تُفْهم خطأً على أنها زخرفية فقط أو منتمية إلى البنية الفوقية . إن أملي هو أن أوضح البنية المتينة الصلبة للسيطرة الثقافية والأخطار والاغراءات الكامنة في إستخدام هذه البنية ، خصوصاً بالنسبة للشعوب المستعمرة سابقاً ، عليهم أو على الآخرين .

يُنتوى للفصول الثلاثة الطويلة ، والوحدات الاثني عشرة الأقصر التي قُسِّم إليها هذا الكتاب ، أن تسهل المعرض إلى أكبر درجة ممكنة . يرسم الفصل الأول « مجال الاستشراق » دائرة كبيرة حول أبعاد الموضوع كلها ، في إطار معطيات الزمن التاريخي والتجربة التاريخية ، وفي إطار الموضوعات الفلسفية والسياسية في آن واحد . ويحاول الفصل الثاني « البنى الاستشراقية والاستبناءات » أن يتتبع تطور الاستشراق الحديث عبر وصف تتابعي زمني في خطوطه العريضة ،

وكذلك عبر وصف طقم من الوسائل المشتركة بين أعمال عدد من الشعراء ، والفنانين ، والباحثين المهمين . ويبدأ الفصل الثالث « الاستشراق الآن » حيث انتهى سابقُه ، حوالي ١٨٧٠ . وتلك هي مرحلة التوسع الاستعماري العظيم في الشرق ، التي تُوِّجَتْ بالحرب العالمية الثانية . ويحدّد القسم الأخير من الفصل الثالث خصائص النقلة من التسلط البريطاني والفرنسي إلى التسلط الأميركي ؛ وهنا أحاول أخيراً أن أقدم تخطيطاً أولياً للواقعيات الفكرية والاجتماعية الحاضرة للاستشراق في الولايات المتحدة .

٣ . البعد الشخصي . يقول غرامشي في دفاتر السجن : « إن نقطة انطلاق الاتقان النقدي المحكم هي وعي المرء لما هو حقاً ، وهو « اعرف نفسك » كنتاج للعملية التاريخية حتى اللحظة الحاضرة ، التي أودعَتْ فيك آثاراً لا حصر لها ، دون أن تترك جرداً <بها> » . وتترك الترجمة الانكليزية الوحيدة التي في متناولنا دونما سبب واضح عبارة غرامشي على هذه الصورة ، بينما يُختَتم نص غرامشي الايطالي في الواقع بالإضافة التالية : « ولذلك فانه لضرورة ملزمة منذ البداية أن تقوم بتنظيم « مثل هذا الجرد »[١٦] . إن معظم ما في هذه الدراسة من استثمار شخصي ليشتق من وعيي لكوني «شرقياً»نشأ طفلاً في مستعمرتين بريطانيتين. ولقد كانت كل دراستي ، في هاتين المستعمرتين (فلسطين ومصر) وفي الولايات المتحدة ، غربية ؛ بيد أن ذلك الوعي العميق المبكر استمر رغم ذلك بالحاح . وبطرق عديدة ، فان دراستي للاستشراق كانت محاولة لجرد تلك الآثار علي ، <أنا> الموضوع الشرقي ، للثقافة التي كانت سيطرتها عاملاً على درجة كبيرة من القوة في حياة جميع الشرقيين . وذلك هو السبب في أن الشرق الاسلامي ، بالنسبة إلي ، كان لا بد أن يكون مركز الاهتمام . وليس لي أنا أن أحكم على كون ما حققته هو ذلك الجرد الذي وصفه غرامشي ، رغم أنني أحسست بأهمية أن أعي كوني أحاول أن أنتج مثل هذا الجرد . وعلى الدرب ، وإلى أقصى درجة من الصرامة والعقلانية في وسعي ، حاولت أن احتفظ بوعي نقدي ، كما حاولت أن أستخدم أدوات البحث التاريخي ، والانساني ، والثقافي التي جعلتني دراستي متلقياً سعيد الحَظّ لها . بيد أنني في أي من هذا لم أفقد أبداً السيطرة على الواقع الثقافي « الشرقي » أو الانشباك الشخصي لكوني قد تكوّنت « كشرقي » . إن الظروف التاريخية التي جعلت من هذه الدراسة أمراً ممكناً ، على درجة لا بأس بها من التعقيد والتشابك ، وليس بوسعي سوى أن أوردها بشكل تخطيطي هنا . كل من أقام في الغرب منذ الـ ١٩٥٠ (ا ت) ، خصوصاً في الولايات المتحدة ، سيكون قد عاش عبر عهد من الاضطراب الخارق في العلاقات بين الشرق والغرب . وما من إنسان يمكن أن يكون قد أخفق في ملاحظة أن « الشرق » خلال هذه المرحلة كان يدلّ دائماً على الخطر والتهديد ، حتى وهو يعني الشرق التقليدي بالإضافة إلى روسيا . وفي الجامعات حوّلت المؤسسة المتنامية لبرامج الدراسات الاقليمية ومعاهدها الدراسة البحثية للشرق إلى فرع من فروع السياسة القومية . وتشملُ القضايا العامة في هذه البلاد اهتماماً سليماً بالشرق ، نابعاً من أهميته الاستراتيجية والاقتصادية بقدر ما هو نابع من غرابته المدهشة التقليدية . ولئن كان العالم قد أصبح مباشرة في متناول المواطن الغربي الذي يعيش في العصر الالكتروني ، إن الشرق أيضاً أصبح أكثر

قرباً منه ؛ ولربما كان الشرق الآن أسطورة إلى درجة أقل مما هو مكان تتقاطع فيه المصالح الغربية ، وخاصة الأمريكية .

إن أحد جوانب العالم الالكتروني ، ما بعد الحديث ، هو أن تعزيزاً للنماذج المنمّطة التي يُعَايَنُ بها الشرق قد حدث . فقد دفع التلفاز والأفلام ، وموارد وسائل الاعلام جميعاً المعلومات إلى قوالب ونماذج أكثر فأكثر سويَّة . وفيما يخص الشرق فان التسوّي والنمذجة المنمّطة الثقافية قد زادا سيطرة المعرفة الشيطانية الجامعية والتخيلية لِـ « الشرق المبهم الغامض » في القرن التاسع عشر حدةً وتوتراً . وليس هذا بأصدق في أي موضع ، منه في الطرق التي يدرك بها الشرق الأدنى . وقد أسهمت ثلاثة أشياء في جعل حتى أبسط التصورات للعربي والاسلام قضية مُسَيَّسة إلى درجة عالية ، بل تكاد تكون خشنة : أولاً ، تاريخ التحيُّز الشعبي ضد العرب وضد الاسلام في الغرب ، الذي ينعكس مباشرة في تاريخ الإستشراق ؛ ثانياً ، الصراع بين العرب والصهيونية الإسرائيلية ، وتأثير هذا الصراع على اليهود الأميركيين بالاضافة إلى تأثيره على كلا الثقافة التحررية والسكان عامة ؛ ثالثاً ، الغياب شبه الكلي لأي موقع ثقافي يجعل من الممكن إما توحُّد الهوية مع العرب أو الاسلام ، أو مناقشتهما دون شبوب عاطفي . وأكثر من ذلك ، فلا يكاد يكون بحاجة إلى القول ان الفرص المتاحة (لتبلور) ما يقترب من أن يكون رؤ ية واضحة لما يتحدث عنه المرء حين يتحدث عن الشرق الأدنى ، قليلة إلى درجة بائسة ، لأن الشرق الأوسط الآن موحّد الهوية بسياسات القوى العظمى ، واقتصاديات النفط ، والثنائية الساذجة < المؤلفة > من إسرائيل المحبة للحرية ، الديمقراطية ، ومن العرب الأشرار ، الكليّاتيين ، الارهابيين .

إن تجاربي الشخصية لهذه القضايا هي ما دفعني جزئياً لكتابة هذا الكتاب . فحياة الفلسطيني العربي في الغرب ، وبشكل خاص في الولايات المتحدة ، تبعث اليأس في النفس . إذ يوجد هنا إجماع كلي تقريباً على أن< الفلسطيني >غير موجود سياسياً ؛ وحين يُتسامح فيُعترف بوجوده ، فبوصفه إما أمراً مزعجاً ، أو شرقياً . وإن الشبكة العنكبوتية من العرقية ، والتنميط الثقافي ، والامبريالية السياسية ، والعقائدية التي تقضي على إنسانية الانسان ، والتي تأسر العربي أو المسلم ، لقوية جداً بالفعل ؛ وهذه الشبكة هي ما كان لكل فلسطيني أن يشعر به بوصفها قَدَره المعاقِب بفرادة. ولقد زاد الأمور سوءاً بالنسبة له أنه لاحظ أنه ما من شخص منشبك جامعياً في الشرق الأدنى ـ أي ، ما من مستشرق ـ وحد هويته أبداً في الولايات المتحدة ثقافياً وسياسياً وبرغبة كلية بهويّة العرب ؛ ما من شك أن حالات من توحيد الهوية قد حدثت على صعيدٍ ما ، لكنها لم تتخذ أبداً شكلاً « مقبولاً » كما حدث لتوحد الهوية الأميركي التحرري مع الصهيونية ؛ وغالباً جداً ما أفسد هذه الحالات جذرياً ارتباطها إما مع مصالح سياسية (المستعربين في شركات النفط أو وزارة الخارجية مثلاً) أو مع الدين .

ومن هنا فان سلسلة المعرفة والقوة التي تخلق «الشرقي»، وبمعنى ما، تلغيه ككائن إنساني، ليست بالنسبة لي قضية جامعية حصراً . غير أنها قضية فكرية ذات أهمية واضحة جداً . ولقد

استطعت أن أستخدم اهتماماتي الانسانية والسياسية لتحليل قضية دنيوية جداً ووصفها ، وهي بزوغ الإستشراق ، وتطوره وتثبيته لمواقعه . وكثيراً ما يفترض أن الأدب والثقافة بريئان سياسياً ، بل حتى تاريخياً ؛ ولكن الأمر بدا لي بصورة مطردة مغايراً لذلك ، وليس ثمة من شك في أن دراستي للاستشراق قد أقنعتني (وآمل أنها ستقنع زملائي من دارسي الأدب) بأن المجتمع والثقافة الأدبية لا يمكن أن يفهما ويدرسا إلا معاً . وإضافة ، وبمنطق لا يكاد يكون ثمة مهرب منه ، فقد وجدت نفسي أكتب تاريخ إنسان غرِيب مشارك بصورة سرية للاسامية الغربية . وإن كون اللاسامية والاستشراق ، كما ناقشته في فرعه الاسلامي ، متشابهين تشابهاً كبيراً لحقيقة تاريخية ، وثقافية ، وسياسية ؛ حقيقة يكفي أن تُذكر لفلسطيني عربي من أجل أن يفهم المفارقة الفكهة الكامنة فيها فهماً مطلقاً . لكن ما أتمنى كذلك أن أكون قد أسهمت به هنا هو فهم أفضل للطريقة التي مارست بها السيطرة الثقافية فاعليتها : واذا كان لهذا أن يستثير نمطاً جديداً من التعامل مع الشرق ، بل إذا كان له في الواقع أن يبتر « الشرق » « والغرب » بتراً كاملاً فسنكون قد تقدمنا قليلاً في عملية ما أسماه ريموند وليمز « حلٍّ <ما > تعلمناه » من « النهج الطَبْعي المسيطر »(١٧)

الفصل الأول

مجال الإستشراق

. . . الروح القلقة الطموحة للأوروبيين . . . نافدي الصبر لاستخدام الأدوات الجديدة لقوتهم . . .

جان بابتسيت ـ جوزيف فورييه

« مقدمة تاريخية (١٨٠٩) ، وصف مصر »

١

التعـــرف على الشـــرق

يوم الثالث عشر من حزيران ، ١٩١٠ ، ألقى آرثر جيمس بلفور محاضرة على مجلس العموم < البريطاني > حول « المشكلات التي ينبغي علينا أن نعالجها في مصر » ، قال فيها أن هذه المشكلات تنتمي « إلى فصيلة تختلف اختلافا كليا » عن تلك المشكلات التي « تترك آثارها على جزيرة وَيْتْ أو < منطقة > وَسْتْ رايْدينغْ في < مقاطعة > يوْركْشيْر ». وقد تحدث بلفور بثقة نائب طويل العهد بالبرلمان ، وأمين خاص سابق للورد ساليزْبْري ، ووزير أول سابق لشؤ ون ايرلندا ، ووزير سابق لشؤ ون اسكتلنده ، ورئيس وزراء سابق ، ومتمرّس خَبِر ما لا يحصى من الأزمات ، والإنجازات ، والتغييرات التي جرت في ما وراء البحار . وقد خدم بلفور ، أثناء انهماكه في الشؤ ون الامبراطورية ، عاهلة كانت قد لُقِّبت عام ١٨٧٦ امبراطورة الهند ؛ وكان قد شغل مناصب ذات نفوذ غير عادي أهَّلتْه تأهيلاً خاصاً لتتبّع حروب الأفغانيين ، والزولو ، والاحتلال البريطاني لمصر عام ١٨٨٢ ، ووفاة الجنرال غوردُنْ في السودان ، وحادثة فاشودا ، ومعركة أم درمان ، وحرب البَور ، والحرب الروسية - اليابانية . وإضافة إلى ذلك ، فإن سمّو مكانته الاجتماعية ، وسعة علمه ، وحدّة بديهته - فقد كان قادراً على الكتابة في موضوعات من مثل تنوّع بيرْغْسُن وهانْدِلْ ، والايمان بالالوهة ، ولعبة الغلف - ودراسته في < مدرسة > إيتُن وكلية ترينيتي في كمبردج ، وتملُّكه الجليَّ لمقاليد إدارة الشؤ ون الامبراطورية ، كلّها أضفت على ما أبلغه لمجلس العموم عام ١٩١٠ سلطة مرجعية كبيرة . غير أن خطاب بلفور كان ذا أبعاد أخرى أو ، على الأقل ، كان ثمة أبعاد أخرى لكونه شعر بالحاجة إلى إلقائه بهذه الطريقة التعليمية والأخلاقية . ذلك أن عدداً من أعضاء المجلس كانوا يتساءلون عن ضرورة وجود « انكلترا في مصر » ، الذي كان موضوع كتاب ألفرد مِلْنَرْ المليء حماسة الصادر عام ١٨٩٢ ، وإن كانت العبارة تشير هنا إلى احتلال كان ذات مرة رابحاً ثم تحوَّل إلى مصدر للمتاعب ، الآن ، وقد أصبحت القومية المصرية حركة صاعدة ولم يعد من السهل الدفاع عن استمرار الاحتلال البريطاني لمصر . وقد تحدث بلفور ، حينئذٍ ليخبر وليشرح .

ومستعيداً تحدِّياً قَدّمَهُ جّي . أم . روبرتسُن ، نائب منطقة تاينسايْد ، أعاد بلفور نفسه طرح السؤ ال « . . . . أيّ حقٍّ لديك لتستشعر هذا الحسَّ بالفوقية بإزاء شعوب تختار أن تسميها شرقية ؟ » وكان اختيار لفظة « شرقية » الاختيار الشرائعي القويم ، لأن اللفظة كانت قد استعملت سابقاً من قبل تشوسر وماندفيل ، ومن قبل شكسبير ، ودرايْدِنْ ، وبوب ، وبايْرُن ، وكانت قد حدَّدَتْ آسيا والشرق جغرافياً ، وأخلاقياً ، وثقافياً . وكان بوسع الانسان أن يتحدث

في أوروبا عن شخصية شرقية ، وعن جوّ شرقي ، وعن حكاية شرقية ، وعن طغيان شرقي أو عن أسلوب شرقي في الانتاج ، ويكون مفهوماً . وكان ماركس قد استعمل اللفظة ؛ وها هو ذا بلفور يستعملها الآن . ولقد كان اختياره لها طبيعياً لا يتطلب تعليقاً على الاطلاق :

« أنا لا أتلبس موقفاً فوقياً ، لكنني أسأل [روبرتسُن وأي إنسان آخر] . . . يمتلك حتى أكثر درجات المعرفة بالتاريخ سطحية أن يواجهوا الحقائق التي لا بد أن يعالجها رجل الدولة البريطاني حين يجد نفسه في موقع السيادة على شعوب عظيمة كسكان مصر وبلدان الشرق . نحن نعرف حضارة مصر أفضل مما نعرف حضارة أي بلد آخر ؛ نعرفها من أغوار التاريخ ، ونعرفها معرفة صميمية حميمة ؛ ونعرف عنها أكثر مما نعرف عن غيرها ؛ وهي حضارة تتجاوز بكثير الفترة الضئيلة لتاريخ عِرقنا الذي كان ما يزال ضائعاً في مرحلة ما قبل التاريخ إن كانت الحضارة المصرية قد تجاوزت ذروتها . انظر إلى جميع البلدان الشرقية ، ولا تتحدث عن الفوقية أو الدونيّة . »

يطغى على ملاحظات بلفور ، هنا وفيما سيتلو ، موضوعان عظيمان : المعرفة والقوة ، الموضوعان البَيكونيّان * . وآن يبرّر بلفور ضرورة الاحتلال البريطاني لمصر ، يرتبط التفوق في ذهنه بمعرفتـ«نا» لمصر ، لا بالقوة العسكرية أو الاقتصادية بالدرجة الأولى . والمعرفة في رؤية بلفور تعني المسح ** الكاملَ لحضارة ما من أصولها الأولى إلى ذروتها ثم انحطاطها ـ وتعني ، طبعا امتلاك القدرة على القيام بهذا المسح . والمعرفة تعني الارتفاع فوق الآنية ، وعبر الذات ، للوصول إلى الغريب البعيد . وموضوع معرفة كهذه هو ، طبعاً ، عرضة للاكتناه المتقصّي . وهذا الموضوع هو «حقيقة» قد تتطوّر ، أو تتغيّر ، أو تتحوّل بأي صورة كانت ، وبالطريقة التي كثيراً ما تتحول بها الحضارات ، ولكنها مع ذلك ، تبقى جوهريا ، بل وحتى وجوديا (أُنطولوجيا) ثابتة . وأن نمتلك معرفة كهذه بموضوع كهذا هو أن نسيطر عليه ، أن نمتلك سلطة عليه . والسلطة هنا تعني أن ننكر «نحن» الاستقلالية عليه ـ على البلد الشرقي ـ ما دمنا نحن نعرفه ، وما دام هو قائما ، بالمعنى الذي نعرفه . وهكذا فالمعرفة البريطانية لمصر هي وفي رؤية بلفور ، مصر نفسها . وأعباء المعرفة تجعل أسئلة كالدونيّة والاستعلاء تبدو تافهة . ولا ينكر بلفور في أي سياق فوقية بريطانيا ودونيّة مصر ، بل يعتبرها مسلّمات بدهية حين يصف عواقب المعرفة :

« قبل كل شيء ، أنظر إلى حقائق القضية . إن الأمم الغربية فور انبثاقها في التاريخ تظهر تباشير القدرة على حكم الذات . . . لأنها تمتلك مزايا خاصة بها . . . ويمكنك أن تنظر إلى تاريخ الشرقيين بأكمله فيما يسمى ، بشكل عام ، المشرق دون أن تجد أثراً لحكم الذات على الاطلاق . كل القرون العظيمة التي مرت على الشرقيين ـ ولقد كانت عظيمة جداً ـ انقضت في ظل الطغيان ، ظل الحكم المطلق . وكل إسهاماتهم العظيمة في الحضارة الانسانية ـ ولقد كانت عظيمة ـ أُنجِزَتْ في ظل هذا النمط من الحكم . فقد خَلَفَ فاتحٌ فاتحاً ، وتَلَتْ سيطرةٌ سيطرةً ؛ غير أنك في دورات القدر والمصير كلها لا ترى أمة واحدة من هذه الأمم تؤسِّس بدافع من حركتها الذاتية ما نسميه نحن ، من وجهة

---

* نسبة إلى روجر بَيكُن . (كل الهوامش هي من المعرّب) .

** « المسح » كما في علم المساحة ، لا المسح بمعنى الإزالة .

نظر غربية ، حكم الذات . هذه هي الحقيقة ، وليست القضية قضية فوقية أو دونيّة . وقد يقول حكيم شرقي حقٌّ إن الحكومة العملية الفاعلة التي ألزمنا بها أنفسنا في مصر وفي أماكن أخرى ليست مما يليق بفيلسوف ـ وإن هذا النوع من العمل هو العمل القذر ، العمل الوضيع ، عمل أداء الضروري من الجهد . »

وما دامت هذه الحقائق حقائق ، فإن على بلفور أن يستمرّ إلى أن يبلغ القسم التالي من منظومته :

« أهو خير لهذه الأمم العظيمة ـ وأنا أعترف بعظمتها ـ أن نقوم نحن بممارسة هذا النمط من الحكم المطلق ؟ في ظني أن ذلك خير . وفي ظني أيضا أن التجربة تظهر أنهم في ظل هذا النمط عرفوا حكومة أفضل بمراحل مما عرفوه خلال تاريخ عالمهم الطويل كله ، وأنها ليست مصدر نفع لهم فقط بل هي دون شك مصدر نفع للغرب المتحضر بأكمله . . . . نحن في مصر لسنا من أجل المصريين وحسب ، مع أننا فيها من أجلهم ؛ نحن هناك أيضاً من أجل أوروبا كلها . »

لا يقدم بلفور دليلاً واحداً على أن المصريين و « الأعراق التي نتعامل معها » تنظر بتقدير إلى ، أو تَفْهَمُ ، على الأقل ، الخيرَ الذي يأتيها من الاحتلال الاستعماري . ولا يخطر بباله أن يترك للمصري أن يتحدث بنفسه ولنفسه ، لأن أي مصري يمكن أن يرفع صوته ، فيما يبدو ، يُرَجَّحُ أن يكون « المحرِّض الذي يرغب في خلق المتاعب » لا المواطن الطيب الذي يتغاضى عن « متاعب » السيطرة الأجنبية . وهكذا يلتفت بلفور ، أخيراً ، بعد أن يحلّ المشكلات الأخلاقية ، إلى المشكلات العملية . « إذا كان عملنا هو أن نحكم ، مع اعتراف بالجميل أو دون اعتراف ، مع التذكر الحقيقي والأصيل لكل الخسارة التي جنّبْناها للسكان [ولا يتضمن ما يقوله بلفور هنا ، بأي شكل ، الاشارة ، كجزء من الخسارة التي يذكرها ، إلى خسارة الاستقلال المصري أو ، على الأقل ، تأجيل هذا الاستقلال إلى أمد غير محدود] ودون تخيُّل ساطع حيّ لكل الفوائد التي أغدقناها عليهم ؛ إذا كان ذلك واجبنا ، فكيف لهذا الواجب أن يُؤَدّى ويُنجَز ؟ » إن انكلترا تصدِّر « أفضل ما لديها اطلاقاً لهذه البلدان » . وهؤلاء الاداريون الذين ينذرون أنفسهم دون أنانية يقومون بأداء عملهم « وسط عشرات الآلاف من الناس الذين ينتمون إلى عقيدة أخرى ، وعرق آخر ، وشروط حياة أخرى . » وما يجعل عملهم في الحكم ممكناً هو إحساسهم بأن ثمة حكومة في الوطن ـ الأم تدعمهم وتقرّ ما يفعلونه . ومع ذلك :

« فإن السكان الأصليين ، ما إن يمتلكوا ذلك الشعور الغريزي بأن أولئك الذين عليهم أن يتعاملوا معهم ليست وراءهم القوة ، أو السلطة ، أو التعاطف ، أو الدعم الكامل واللامتذمر للدولة التي أرسلتهم إلى حيث هم ، سرعان ما يفقدون ذلك الحس بالنظام الذي هو الأساس الفعلي لحضارتهم ، تماماً كما يفقد موظفونا ذلك الحس بالقوة والسلطة الذي هو الأساس الفعلي لكل ما بمقدورهم أن يقدموه من منفعة لأولئك الذين أرسِلوا ليعملوا بينهم .»

ومنطق بلفور هنا شيق ، لأسباب ليس أقلها أهمية كونه منسجماً انسجاماً تاماً مع المقدمات المنطقية لخطبته كلها . فانكلترا تعرف مصر ؛ ومصر هي ما تعرفه انكلترا ؛ وانكلترا تعرف أن

مصر لا يمكن أن يكون لها حكم ذاتي ؛ وانكلترا توثّق ذلك باحتلال مصر ؛ وبالنسبة للمصريين ، فإن مصر هي ما احتلته انكلترا وما تقوم الآن بحكمه ؛ ولذلك فإن الاحتلال الأجنبي يصبح « الأساس الفعلي » للحضارة المصرية المعاصرة ؛ ومصر تتطلب ، بل إنها في الواقع لتصرّ على الاحتلال البريطاني . أما إذا أدّتْ شكوك مجلس العموم في انكلترا إلى اختلال العلاقة الحميمة الخاصة بين الحاكم والمحكوم في مصر فإن « سلطة ما هو . . . . . . العرق المسيطر ـ والذي ينبغي ، في اعتقادي ، أن يظل العرق المسيطر ـ سوف تُعَرَّض للتزعزع . »

ولا يقتصر الأمر على أن النفوذ الانكليزي سيتأثر سلبياً من جرّاء ذلك.بل انه « سيكون محالاً على عدد بسيط من الاداريين البريطانيين ـ مهما أفَضْتَ عليهم ، ومهما وهبتهم من مزايا الشخصية والعبقرية ـ أن ينجزوا في مصر المهمة العظيمة التي ألقيت على عاتقهم لا من قِبَلنا نحن وحسب ، بل من قِبَل العالم المتحضِّر بأكمله . »[1]

من حيث هي أداء بلاغي ، تمتلك خطبة بلفور دلالات هامة تنبع من الطريقة التي بها يلعب ، وبها يمثّل ، دور مجموعة من الشخصيات . ثمة ، طبعاً ، «الانكليز» الذين يشار إليهم بالضمير «نحن» بالثقل الكامل لانسان متميز ، قوي ، ويحس بأنه يمثّل الأسمى في تاريخ أمته . وبمقدور بلفور أيضا أن ينطق باسم العالم المتحضر ، الغرب ، وباسم السلك الصغير نسبيا من إداريي الحكم الاستعماري في مصر . وإذا كان بلفور لا ينطق باسم الشرقيين بصورة مباشرة فما ذلك إلا لأنهم يتحدثون بلغة أخرى ، ومع ذلك فهو يعرف كيف يشعرون ، ما دام يعرف اعتمادهم على أمثاله ، ويعرف توقعاتهم . بيد أنه ، في الواقع ، ينطق باسمهم بمعنى أن ما قد يقولونه ، لو أتيح لهم أن يُسألوا ولو وجدوا القدرة على الاجابة ، سيؤكد تأكيداً هو ، إلى حد كبير ، من نافل القول ، ما هو أصلاً مدرَك جليّ : وذلك كونهم عرقاً محكوماً يسيطر عليه عرق آخر يعرفهم ويعرف ما هو خير لهم بأفضل مما يمكن لهم أن يعرفوا بأنفسهم . إن لحظاتهم العظيمة كانت في الماضي ؛ وجدواهم الوحيدة في العالم الحديث تنبع من كون الامبراطوريات القوية البالغة المعاصَرة قد أخرجتهم فعلياً من انحطاطهم وحوّلتهم ، معيدة إليهم اعتبارهم إلى سكان لمستعمرات منتجة .

وقد كانت مصر بالذات مثلاً ممتازاً ، وكان بلفور يعي وعياً كاملاً إلى أي درجة كان له حق الحديث ، باعتباره عضواً في برلمان بلاده ، باسم انكلترا ، والغرب والحضارة الغربية ، عن مصر الحديثة . ذلك أن مصر لم تكن مجرد مستعمرة أخرى ؛ بل كانت التسويغ الايجابي للاستعمار الغربي ؛ فقد كانت ، حتى لحظة ضمها من قبل انكلترا ، مثالا جامعياً تقريباً للتخلف الشرقي ؛ ثم كان لها أن تصبح تجسيداً لانتصار المعرفة والقوة الانكليزيتين . وبين ١٨٨٢ ، عام احتلال انكلترا لمصر وإخمادها لتمرد الكولونيل عرابي القومي ، و١٩٠٧ كان ممثل إنكلترا في مصر وسيّد مصر ، إيفلن ، بارينغ « الذي لقب أيضاً « بارينغ* الغلاب ») وهو اللورد كرومر . وفي الثلاثين

---

* يحمل اللقب دلالة سلبية ، وهو يمثل استخداماً من نمط التورية عن طريق استغلال الجناس اللفظي بين Baring الاسم وبين Overbearing المشتقة من الفعل overbear المتعدد المعاني . ومن معانيه الغلبة والطغيان بالرأي .

من تموز عام ١٩٠٧ كان بلفور مَن دعم في مجلس العموم مشروع هبة كرومر جائزة تقاعد مقدارها خمسون ألف جنيه استرليني مكافأة له على ما فعله في مصر . وقال بلفور إن كرومر قد صنع مصر ، وإنه :

« في كل ما مسّه نجح . . . . وقد ارتقت خدمات لورد كرومر بمصر خلال ربع القرن الماضي من أدنى درجات المهانة الاجتماعية والاقتصادية إلى حيث تقف الآن بين الأمم الشرقية فريدة ، في اعتقادي ، دون منازع في ثرائها ، مالياً وأخلاقياً . »(٢) .

أما كيف قيس ثراء مصر الأخلاقي ، فإن بلفور لم يشرع بتقديم إيضاح . لقد كانت الصادرات البريطانية إلى مصر تعادل صادراتها إلى افريقيا بأكملها ، وفي ذلك ، دون شك، نوع ما من الثراء المادي لكلا مصر وانكلترا (بصورة غير متكافئة). إلا أن ما كان ذا أهمية فعلية هو الوصاية المستمرة والشاملة التي مارسها الغرب على بلد شرقي ، بدءا بالباحثين ، وأعضاء الارساليات ، ورجال الأعمال ، والعسكريين ، والمعلمين الذين أعدوا للإحتلال ثم نفّذوه ، وانتهاءً بالموظفين ذوي المراتب العالية مثل كرومر وبلفور الذين رأوا في أنفسهم من يغذي صعود مصر ويوجهه ، بل يفرضه أحياناً ، من الغفلة الشرقية إلى نباهة شأنها الفريدة في الحاضر .

إذا كان النجاح البريطاني في مصر استثنائياً إلى الدرجة التي ذكرها بلفور فإن هذا النجاح ليس، بأي شكل، عصيّاً على التفسير أو خارجاً على المعقول. فقد كانت شؤون مصر تدار تبعاً لنظرية عامة عبّر عنها بلفور في مفهوماته عن الحضارة الشرقية كما عبر عنها كرومر في إدارته لأمور الحياة اليومية في مصر . وكان أهم ما يتعلق بهذه النظرية في العقد الأول من القرن العشرين أنها أدّت أغراضها وعملت بفاعلية مذهلة . وكانت الأطروحة ، حين قُلّصت إلى صيغتها الأكثر بساطة، واضحةً دقيقةً، وسهلة الادراك. فثمة غربيون وثمة شرقيون . والسابقون يسيطرون والتالون ينبغي أن يخضعوا للسيطرة ؛ وذلك يعني عادة أن تحتل أراضيهم ، وأن تدار شؤونهم الداخلية بصرامة ، وأن توضع دماؤهم وثرواتهم تحت تصرف هذه الدولة الغربية أو تلك . ولم تكن قدرة بلفور أو كرومر ، كما سنرى قريباً ، على تعرية الانسانية وإعادتها بعنف لا يرحم إلى مثل هذه الماهيات الثقافية والعرقية لتوحي بشكل خاص بطبعة آثمة شرسة ، بل ، على العكس ، كان في هذه القدرة إشعار بدرجة التشذيب والانسيابية التي كان قد بلغها مبدأ عام معين لحظة بدءاً وضعه موضع التنفيذ ـ درجة الانسيابية والفاعلية .

وبخلاف بلفور الذي تلبست أطروحاته حول الشرقيين لباس الكونية الموضوعية ، فقد تحدث كرومر عن الشرقيين من حيث هم ، تحديداً ، ما قام بحكمه أو ما كان عليه أن يتعامل معه في الهند ، أولا ، ثم في مصر لخمس وعشرين سنة برز خلالها القنصل العام الأسمى في امبراطورية انكلترا بأكملها. وشرقيو بلفور هم، عند كرومر، العروق الخاضعة التي جعلها

موضوع مقالة طويلة له نشرت في كانون الثاني عام ١٩٠٨ في < مجلة > أدِنْبَرَهْ ريفيو . ومن جديد ، فإن المعرفة بالعروق المحكومة أو الشرقيين هي التي تجعل حكمهم سهلاً ومجدياً ، فالمعرفة تمنح القوة ، ومزيد من القوة يتطلب مزيداً من المعرفة ، وهكذا في حركة جدلية للمعلومات والسيطرة متنامية الأرباح باستمرار . وفي تصور كرومر أن الامبراطورية الانكليزية لن تتفكك اذا ضبطت عوامل كالنزعة العسكرانية* والأنانية التجارية في الوطن ـ الأم و« المؤسسات الحرة » في المستعمرات (من حيث هي نقيض للحكم البريطاني « بمقتضى معطيات القوانين الأخلاقية المسيحية ») . لأنه اذا كان المنطق ، في عرف كرومر ، شيئاً يميل الشرقي بطبعه الى تجاهل وجوده كلية ، فإن المنهج السليم للحكم هو ألا تفرض عليه مقاييس فو ـ علمية** وألا يجبر فيزيائياً على تقبل المنطق ، بل أن يحاول الحاكم تفهم محدودية الشرقي وقصوره و« أن يأخذ على عاتقه أن يجد ، في قناعة العرق المحكوم ورضاه ، رباطاً من الوحدة ، أكثر قيمة و ، فيما يرجى ، أكثر متانة ، بين الحاكمين والمحكومين . » ووراء فرض المسألة على العرق المحكوم تكمن في كل مكان القوة الامبراطورية التي تنبع فاعليتها من فهمها الدقيق المصقول ومن ندرة استخدامها ، أكثر مما تنبع من عساكرها ، وجباة ضرائبها العتاة ، وبطشها الجامح . وبكلمة واحدة ، على الامبراطورية أن تكون حكيمة ؛ عليها أن تلطّف من جشعها بلاأنانيتها ، وأن تلطّف من ضيق صدرها بمرونة انضباطيتها :

« بوضوح أكبر ، إن ما يقصد بالقول إن الروح التجارية ينبغي أن تبقى خاضعة لشيء من الضبط هو ما يلي ـ إن السؤال الأول ، حين نتعامل مع الهنود ، أو المصريين ، أو الشيلوكين ، أو الزولو ، هو أن نأخذ بعين الاعتبار ما تؤمن هذه الشعوب ـ التي هي ، من حيث القومية ، في حالة التلمذة ، بأنه الأفضل لخدمة مصالحهم ، رغم أن هذه النقطة تستحق دراسة جادة . لكن من الأساسي أن تحل كل القضايا الخاصة بالاشارة بصورة رئيسية إلى ما نعتقد ، في ضوء المعرفة والتجربة الغربيتين ممتزجتين بالاعتبارات المحلية ، اعتقاداً واعياً بأنه الأفضل للعروق المحكومة ، دون التفات إلى ما يمكن أن يصيب انكلترا كأمة من منافع حقيقية أو مفترضة ، أو ـ كما هي الحال في الغالب ـ التفات إلى المصالح الخاصة التي تمثلها طبقة أو طبقات ذات نفوذ ضمن المجتمع الانكليزي . وإذا ظلت الأمة البريطانية بأكملها على وعي ملحٍّ بهذا المبدأ ، وأصرت بصرامة على تطبيقه ، فإننا قد نستطيع تنمية نمط من الولاء العوالمي (الكوزموبوليتاني) ـ رغم أننا لن نستطيع أبداً أن نخلق حساً وطنياً كالحس الذي يقوم على رابطة العرق أو مجتمع اللغة ـ مؤسس على الاحترام الذي تحظى به دائماً المواهب المتفوقة والسلوك الغَيْري ، وعلى العرفان بالجميل النابع مما أُسدي وما سيُسْدَىْ من جميل على حد سواء . وقد يكون حينئذ ثمة أمل في أن يتردد المصري قبل أن يلقي بما لديه من إمكانيات وراء

---

* ترجمة مقترحة للكلمة الانكليزية Militarism لتجسيد نزعة محدودة في التعامل مع العالم عن طريق استخدام القوة العكسرية .

** صيغة مقترحة لترجمة الصيغة الانكليزية + ultra باستخدام فو (فوق) + الصفة .

عرابي آخر في المستقبل . . . بل قد يتعلم المتوحش في أواسط افريقيا ذات يوم أن يردد ترنيمة تكريماً لـ استريا ريدكس كما يتمثل في الموظف البريطاني الذي يبخل عليه بالجنّ [illegible] العدالة . وعلاوة على ذلك ، فإن التجارة ستنمو . »[٣].

إلى أي درجة ينبغي على الحاكم أن يأخذ بعين « الاعتبار بصورة جدية » الاقتراحات التي يطرحها العرق المحكوم ؟ لقد وضّحتْ هذه النقطة معارضةُ كرومر المطلقة للقومية المصرية . فقد رفض كرومر باستمرار مطالب عادية لا تفاجىء أحداً ، مثل إيجاد مؤسسات وطنية حرّة ، وإنهاء الاحتلال الأجنبي ، واقامة سيادة قومية داعمة لذاتها بذاتها . وقد أكد كرومر دون التباس أن « مستقبل مصر الحقيقي . . . يقوم لا في اتجاه قومي يشمل سكان مصر الأصليين فقط . . . بل في الاتجاه نحو عالمية موسّعة »[٤] . فالعروق المحكومة لا تملك في ذاتها القدرة على معرفة ما هو خير لها . وقد كان معظمهم شرقيين يعرف كرومر خصائصهم معرفة وثيقة لأنه كان قد خبرهم في الهند وفي مصر . وكان أحد الأشياء المريحة لدى الشرقيين ، في نظر كرومر ، أن إدارة أمورهم كانت ، رغم أن الظروف قد تختلف قليلاً من مكان لآخر ، واحدة تقريباً في كل مكان[٥] . وكان ذلك ، بالطبع ، لكون الشرقيين حيثما وجدوا تقريباً ، شيئاً واحداً .

في نهاية المطاف ، نقترب الآن من لباب المعرفة الأساسية التي كانت في طريق التطور لزمن طويل ، المعرفة بنوعيها الجامعي والعلمي ، والتي ورثها كلا كرومر وبلفور عن قرن من الاستشراق الغربي الحديث : معرفة حول الشرقيين ومعرفة بهم ، بعرقهم وخصائصهم ، وثقافتهم ، وتاريخهم ، وتقاليدهم ، ومجتمعاتهم ، وإمكانياتهم . وكانت هذه المعرفة فعّالة ، وقد آمن كرومر بأنه وضعها موضع التنفيذ في حكمه لمصر . وإضافة إلى ذلك ، فقد كانت معرفة موثّقة بالامتحان وغير قابلة للتغيّر ما دام « الشرقيون » ، عملياً ، جوهراً أفلاطونياً يستطيع أي مستشرق ، أو أي حاكم للشرق ، أن يتفحّصه ، ويفهمه ، ويعرضه . وهكذا ، ففي الفصل الرابع والثلاثين من كتابه ذي المجلّدين **مصر الحديثة** ، وهو السجل الجليل لتجربته وإنجازاته ، يثبت كرومر ما يمثّل شرعاً شخصياً للحكمة الاستشراقية :

« قال لي سير ألفرد لايَلْ مرة : إن الدقة كريهة بالنسبة للعقل الشرقي وعلى كل إنسان أنجلو ـ هندي أن يتذكر هذا المبدأ الأساسي . » والافتقار إلى الدقة ، الذي يتحلل بسهولة ليصبح انعداماً للحقيقة ، هو في الواقع الخصيصة الرئيسية للعقل الشرقي . الأوروبي ذو محاكمة عقلية دقيقة ؛ وتقريره للحقائق خالٍ من أي التباس ؛ وهو منطقي مطبوع ، رغم أنه قد لا يكون درس المنطق ؛ وهو بطبعه شاكّ ويتطلب البرهان قبل أن يستطيع قبول حقيقة أي مقولة ؛ ويعمل ذكاؤه المدرب مثل آلة ميكانيكية . أما عقل الشرقي فهو ، على النقيض ، مثل شوارع مدنه الجميلة صورياً ، يفتقر بشكل بارز إلى التناظر . ومحاكمته العقلية من طبيعة مهلهلة إلى أقصى درجة . ورغم أن العرب القدماء قد اكتسبوا ، بدرجة أعلى نسبياً ، علم الجدلية (الديالكتيك) فإن أحفادهم يعانون بشكل لا مثيل له من ضعف ملكة المنطق .

وغالباً ما يعجزون عن استخراج أكثر الاستنتاجات وضوحاً من أبسط المقدمات التي قد يعترفون بصحتها بدءاً . خذ على عاتقك أن تحصل على تقرير صريح للحقائق من مصري عادي ، وسيكون إيضاحه بشكل عام مسهباً ، ومفتقراً للسلاسة . ومن المحتمل أن يناقض نفسه بضع مرات قبل أن ينهي قصته ؛ وهو غالباً ما ينهار أمام أكثر عمليات التحقيق ليناً . »

ومنذ الآن يظهر الشرقيون والعرب سذّجاً ، غافليـن ، محرومين من الحيوية والقدرة على المبادرة ، مجبولين على حب « الاطراء الباذخ » ، والدسيسة ، والدهاء ، والقسوة على الحيوانات ؛ والشرقيون لا يستطيعون السير على الطريق أو الرصيف (فعقولهم الفوضوية تعجز عن فهم ما يدركه الأوروبي البارع بصورة فورية ، وهو أن الطرقات والأرصفة شُقّتْ وبنيت لكي يمشى عليها) ؛ والشرقيون عريقون في الكذب ، وهم « كسالى وسيئو الظن » ، وهم في كل شيء على طرف نقيض من العرق الانجلو- ساكسوني في وضوحه ، ومباشرته ، ونبله[٦] .

ولا يحاول كرومر اطلاقاً أن يخفي حقيقة كون الشرقيين بالنسبة له ، دائماً وحصراً ، المادة الانسانية التي قام بحكمها في المستعمرات البريطانية . فهو يقول « ولأنني لست إلا دبلوماسياً وإدارياً موضوعُ دراسته هو الانسان أيضاً ، إنما من وجهة نظر حكمه وإدارة أموره . . . فإنني أكتفي بملاحظة الحقيقة التالية ، وهي أن الشرقي ، بوجه أو بآخر ، وبشكل عام ، يتصرف ، ويتحدث ، ويفكّر بطريقة هي النقيض المطلق لطريقة الأوروبي »[٧] . ويقوم وصف كرومر ، طبعاً ، على الملاحظة المباشرة جزئياً ، غير أنه من حين لآخر يشير إلى أعمال مستشرقين ثقات سُنّيين (أرثوذكسيين) (وبشكل خاص أرنست رينان وكونستانتان دوفولني) تأييداً لآرائه . وهو ، أيضاً ، يحيل إلى هؤلاء الباحثين حين يصل الأمر به إلى محاولة شرح أسباب كون الشرقيين كما هم . وليس لدى كرومر من شك في أن أية معرفة بالشرقي ستؤكد سلامة آرائه التي تعتبر الشرقي ، كما يتضح من وصفه لانهيار المصري أمام التحقيق ، مذنباً . وكانت جريمة الشرقي أنه شرقي . وفي كون هذه الجملة الاجمالية يمكن أن تكتب حتى دون لجوء إلى المنطق أو تناظر العقل اللذين يمتلكهما الأوروبي ، مؤشر دقيق على درجة القبول التي تمتعت بها . وهكذا ، فإن أي خروج على ما اعتُبر معياراً للسلوك الشرقي كان يعتبر غير طبيعي ؛ ونتيجة لذلك ، فقد أعلن تقرير كرومر السنوي الأخير من مصر أن القومية المصرية كانت « فكرة طارئة كليًا » و« غرسة لم تَنْمُ في تربة محلية بل في تربة غريبة »[٨] .

في اعتقادي أننا سنكون على خطأ إذا قلّلنا من أهمية مخزون المعرفة الموثّقة وتقنينات السُّنّة الاستشراقية ، التي يشير إليها كرومر وبلفور في كل مكان من كتاباتهما وسياستهما الرسمية . فأن نقول ببساطة أن الاستشراق كان إضفاءً لعقلنةٍ مُنَظِّرَةٍ مُسَوِّغَةٍ على الحكم الاستعماري هو أن نهمل المدى البعيد الذي كان إليه الحكم الاستعماري قد سُوِّغَ وبُرِّرَ من قِبَل الاستشراق بصورة مسبقة ، لا بعد أن حدث . لقد قام الانسان دائماً بتقسيم العالم إلى مناطق بينها تمايز حقيقي أو وهمي ، وكان التمايز المطلق بين الشرق والغرب ، الذي قبله بلفور وكرومر بكل ذلك الرضا الداخلي ، قد استغرق سنين ، بل قروناً ، لينمو ويتبلور . كان هناك ، طبعاً ، عدد لا يحصى من رحلات الاستكشاف ؛ وكانت ثمة

اتصالات عن طريق التجارة والحروب ؛ بل كان ثمة ما هو أبعد من ذلك . فمنذ منتصف القرن الثامن عشر تبلور عنصران رئيسيان في العلاقة بين الشرق والغرب : الأول هو المعرفة الأوروبية المنظمة المتنامية بالشرق ، وهي معرفة دعّمتها المواجهة الاستعمارية ، كما دعّمها اهتمام واسع الانتشار بالأجنبي وغير العادي استغلته علوم نامية مثل علم الأصول العرقية ، والتشريح المقارن ، وفقه اللغة ، والتاريخ ؛ وعلاوة على ذلك ، فقد أضيف إلى هذه المعرفة المنظمة قدر لا يستهان به من الكتابات التي أنتجها روائيون ، وشعراء ، ومترجمون ، ورحّالة موهوبون . وكان الملمح الآخر للعلاقات الشرقية ـ الأوروبية أن أوروبا كانت دائماً في موضع القوة ، إن لم نقل السيطرة . وما من طريقة للتعبير عن هذه الحقيقة بطريقة استبدالية لبقة . ولا شك أن العلاقة بين القوي والضعيف يمكن أن تُقَنّع أو تلطّف ، كما حدث في اعتراف بلفور « بعظمة » الحضارات الشرقية . غير أن العلاقة الأساسية ، لمبررات سياسية ، أو ثقافية ، بل حتى دينية ، كانت قد عُويِنَتْ في الغربْ ، وذلك ما يعنينا هنا ، بوصفها علاقة بين شريك قوي وشريك ضعيف .

لقد استخدمت مصطلحات عديدة للتعبير عن هذه العلاقة ، واستخدم بلفور وكرومر ، كما يتوقع من مثلهما ، عدداً منها . فالشرقي لا عقلاني ، فاسق ، طفولي « مختلف » . وبالمقابل فإن الأوروبي عقلاني ، متحلٍّ بالفضائل ، ناضج ، « سويّ » . لكن الوسيلة لمنح العلاقة حيوية كانت دائماً تأكيد كون الشرقي يعيش في عالم خاص به ، مختلف لكنه منظّم تنظيماً تاماً ، عالمٍ له حدوده القومية ، والثقافية والمعرفية ، وله مبادىء انسجامه الداخلي الخاصة به . إلا أن ما أضفى على عالم الشرقي وضوحه وهويّته لم يكن نتيجة لجهوده الخاصة ، بل كان السلسلة المعقدة القابلة للمعرفة من سبل التحكم والتأثير التي عن طريقها حدَّدَ الغرب هوية الشرق وميّزه . وهكذا يتوحّد ملمحا العلاقة الثقافية التي أناقشها حتى الآن . فمعرفة الشرق ، لأنها وليدة القوة ، تخلق ، بمعنى من المعاني ، الشرقَ ، والشرقيَّ وعالمه . وفي لغة كرومر وبلفور يقدَّم الشرقي في صورة شيء يحاكمه المرء (كما في محكمة العدل) ، شيء يدرسه المرء ويصوّره (كما في خطة دراسية) ، شيء يؤدبه المرء (كما في مدرسة أو سجن) ، وشيء يوضّحه المرء ويمثّل عليه (كما في دليل وجيز في علم الحيوان) . والنقطة المثارة هنا هي أن الشرقي ، في كل من هذه الحالات ، يُحْتَوى ، ويُمَثّل بأطر طاغية . فمن أين تأتي هذه الأطر ؟

ليستْ القوة الثقافية شيئا يمكن أن نناقشه بسهولة ـ وأحد أغراض الكتاب الحاضر هو أن يمثّل على الاستشراق ، ويوضّحه ، ويحلله ويتأمله من حيث هو ممارسة للقوة الثقافية . بكلمات أخرى : إنه لمن الأفضل ألا يغامر المرء بإطلاق تعميمـــات على مفهوم ، هو على هذه الدرجة من الغموض ، ومن الأهمية في آن واحد ، كالقوة الثقافية قبل أن يكون قدر كبير من المادة قد أُخضِع للتحليل أولا . لكن المرء يستطيع أن يقول منذ البدء إنه فيما يخص الغرب في القرن التاسع عشر والقرن العشرين ، كان قد نما افتراض بأنّ الشرق وكل ما فيه ، بحاجة إلى دراسة تصحيحية من قبل الغرب ، هذا إذا لم يكن بوضوح مطلق أدنى منزلة منه . وقد عُوْيِنَ الشرق كما لو كان مؤطّراً بقاعة التدريس ، وبالمحكمة الجنائية ، وبالسجن ، وبالدليل الموجز الموضّح . فالاستشراق ، إذن ، هو معرفة بالشرق تضع الشرقي في قاعة التدريس ،

في محكمة ، في سجن ، أو في دليل موجز لأغراض التحليل المدقق ، والدراسة ، والمحاكمة ، والتأديب ، أو الحكم .

خلال السنوات الأولى من القرن العشرين ، كان بإمكان رجال مثل بلفور وكرومر أن يقولوا ما قالوه ، وبالطريقة التي بها قالوه ، لأن تراثاً من الاستشراق ، أقدم من تراث القرن التاسع عشر ، زوّدهم بمفردات ، وصور ، وبلاغة ، ومجازات ليقولوه بها . ومع ذلك فإن الاستشراق عزّز ، وعُزّز بالمعرفة الأكيدة لكون أوروبا أو الغرب تسيطر ، بمعنى الكلمة الحرفي ، على الجزء الأعظم من سطح الأرض . ذلك أن مرحلة التقدم الضخم في مؤسسات الاستشراق وفي مضمونه تواكبت تماما مع مرحلة التوسع الأوروبي الفريد . فمن ١٨١٥ إلى ١٩١٤ اتسع مجال السيطرة الأوروبية الاستعمارية المباشرة من حوالي ٣٥ ٪ من سطح الأرض إلى حوالي ٨٥ ٪ منه (٩) . وقد تأثرت بهذا التوسع جميع القارات ، وبشكل خاص افريقيا وآسيا. وكانت الامبراطوريتان العظميان الامبراطورية البريطانية والامبراطوريةالفرنسية، اللتين كانتا حليفتين وشريكتين في بعض الأشياء ، ومتنافستين متعاديتين في أشياء أخرى ؛ وكانت ممتلكاتها المستعمَرة ومجالات نفوذهما الامبراطورية في الشرق ، من شواطىء المتوسط الشرقية إلى الهند الصينية ، والملايا ، متلاصقةً ، وأحياناً كثيرةً ، متداخلةً ؛ وكثيراً ما دارت حولها الحروب . غير أن الشرق الأدنى أو بلدان الشرق الأدنى والعربي حيث كان الاسلام قد حدّد الخصائص الثقافية والعرقية ، كان المجال الذي واجه فيه البريطانيون والفرنسيون أحدهما الآخر ، و « الشرق » بأكثر درجات الحدّة والتوتر ، والألفة ، والتعقيد . وطوال معظم القرن التاسع عشر ، كما قال لورد سالزبري عام ١٨٨١ ، كانت وجهة نظرهما المشتركة للشرق إشكالية بصورة معقدة : « حين يكون لديك . . . . حليف وفيٌّ مصمّم على أن يتدخل في بلد أنت عميق الاهتمام به ـ فإن أمامك ثلاثة سبلٍ للتصرف ؛ فقد تشجب ، أو تحتكر ، أو تشارك . أما الشجب فإنه كان سيؤدي إلى وضع الفرنسيين عبر طريقنا إلى الهند ؛ والاحتكار كان سيعني الاقتراب جداً من المخاطرة بالحرب . وهكذا عقدنا العزم على المشاركة . »(١٠) .

وقد شاركوا فعلاً، بطرق سنكتنهها الآن . إلا ان ما شاركوابه لم يكن أرضاً أو أرباحاً أو حكماً وحسب ، بل كان القوة الفكرية التي ما فتئتُ أسميها الاستشراق . وبمعنى ما ، ، كان الاستشراق مكتبة أو سجل حفظ (أرشيفاً) من المعلومات المشتركة ، وفي بعض جوانبها ، الممتلكة بصورة جماعية ؛ وكان ما يضم هذا الملف إلى بعضه بعضاً أسرة من الأفكار(١١) وطقماً من القيم الموحدة برهن بطرق مختلفة أنها فعّالة ، وقد أوضحت هذه الأفكار سلوك الشرقيين وزودت الشرقيين بذهنية ، وبسلسلة نسب ، وبجو ، بل إن هذه الأفكار فعلت ما هو أهم من ذلك ، إذ أنها سمحت للأوروبيين بالتعامل مع الشرقيين ، بل حتى برؤ يتهم ، بوصفهم ظاهرةً تمتلك خصائص متواترة . إلا أن هذه المفاهيم ، مثل أي طقم من الأفكار المتينة القادرة على الاستمرار ، تركت أثرها على البشر الذين سُمُّوا شرقيين ، كما

تركت أثرها على أولئك الذين سموا مغربيين أو أوروبيين أو غربيين . وبإيجاز ، فإنه يحسن أن يُفْهَم الاستشراق باعتباره طقماً من الضوابط المقيّدة والمحدوديّات المفروضة على الفكر ، بدلاً من كونه ، ببساطة ، مذهباً إيجابياً . وإذا كان جوهر الاستشراق هو التمييز الذي يستحيل اجتثاثه بين الفوقية الغربية والدونية الشرقية ، فإن علينا أن نكون على استعداد لنلاحظ كيف أن الاستشراق في تناميه وفي تاريخه اللاحق ، قد عمّق هذا التمييز ، بل أعطاه أيضاً صلابةً وثباتاً . وحين أصبحت الممارسة العادية لبريطانيا خلال القرن التاسع عشر أن تحيل إدارييها في الهند وبلدان أخرى على التقاعد مع بلوغهم سن الخامسة والخمسين فقد تحققت درجة أبعد من الصقل والتشذيب للاستشراق ، إذ لم يكن ليُسمَح لشرقيٍّ أبداً بأن يرى غربياً يهرم وينحط ، تماماً كما لم يكن لغربي أبداً أن يرى نفسه ، ممرأىً في أحداق عرق محكوم ، إلا رجلاً مليئاً بالحيوية ، عقلانياً ، يقظ الذهن أبداً (١٢).

وقد اتخذت أفكار المستشرقين أشكالاً متعددة خلال القرنين التاسع عشر والعشرين . في البدء كان في أوروبا مادة ضخمة حول الشرق وُرِثَتْ عن الماضي الأوروبي . وما يميّز أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر ، وهي الفترة التي تفترض الدراسة الحاضرة أن الاستشراق الحديث بدأ فيها ، هو أن نهضة استشراقية قد حدثت ، بعبارة ادْغَرْ كْوِينِتْ (١٣). وبدا فجأة لفئة شديدة التنوع من المفكرين ، والسياسيين ، والفنانين أن وعياً جديداً للشرق ، الذي امتدّ من الصين إلى المتوسط ، قد تنامى ، وكان هذا الوعي ، جزئياً ، نتيجة لنصوص شرقية حديثة الاكتشاف والترجمة في لغات مثل السنسكريتية ، والزندية ، والعربية ، كما كان أيضا نتيجة لعلاقة جديدة التصور بين الشرق والغرب . ومن أجل أغراضي الخاصة هنا ، فإن الصيغة الأساسية للعلاقة بين الشرق الأدنى وأوروبا كانت قد تشكلت بالغزو النابليوني لمصر ١٧٩٨ الذي كان ، على أكثر من وجه ، النموذج الأكمل للمصادرة العلمية التي تمارسها ضد ثقافة ما ثقافة أقوى منها . ذلك أن احتلال نابليون لمصر أدى إلى تحريك عمليات بين الشرق والغرب ما تزال تسيطر على منظوراتنا الثقافية والسياسية المعاصرة . وقد قدمت الحملة النابليونية بمأثرتها البلاغية الجماعية العظيمة ، **وصف مصر** ، منظراً ، أو وضعيّة للاستشراق ، لأن مصر ، أولاً ، ثم البلدان الاسلامية الأخرى ، اعتُبِرت المجال الحيّ ، والمختبر ، والمسرح للمعرفة الغربية الفعّالة بالشرق . وسأعود إلى المغامرة النابليونية بعد قليل .

وبتجارب مثل تجربة نابليون جعل الشرق ، بما هو جسد من المعرفة في الغرب ، حديثاً ، وهذا شكل ثانٍ لكينونة الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين . فمنذ بدء الفترة التي سأكتنهها فيما يلي ، كان ثمة بين المستشرقين في كل موضع ، ذلك الطموح لصياغة اكتشافاتهم ، وتجاربهم ، ونظراتهم الثاقبة ، بلغة حديثة مناسبة ، أو لجعل أفكارهم حول الشرق على اتصال وثيق بالواقع الحديث. فقد صيغت دراسات رينان اللغوية للسامية عام ١٨٤٨ ، مثلا ، بأسلوب استقى ، من أجل توثيق نفسه ، من الدراسات المعاصرة في النحو

المقارن ، والتشريح المقارن ، والنظرية العرقية ؛ وقد أضفى ذلك على استشراقه امتيازاً وجعل الاستشراق ـ وذلك هو الوجه الآخر للعملية ـ معرَّضاً للطعن ، (وقد بقي كذلك منذ تلك اللحظة) من قبل التيارات الفكرية الرائجة ، والتيارات الجديّة التأثير في الغرب في الوقت نفسه . وأُخْضِعَ الاستشراق للأمبريالية ، والوضعية المنطقية ، والطوباوية ، والتاريخانية ، والداروينية ، والعرقية ، والفرويدية ، والماركسية ، والأشبنغلريّة . غير أن الاستشراق ، مثل كثير من العلوم الطبيعية والاجتماعية ، كان قد أصبح له منطلقات للبحث ، وجمعياته العلمية ، ومؤسسته الخاصة . وخلال القرن التاسع عشر اكتسب هذا الميدان امتيازاً متعاظماً ، كما تعاظمت أيضاً السمعة والنفوذ اللذان تمتعت بهما مؤسسات مثل « الجمعية الآسيوية » ، « الجمعية الملكية الآسيوية » ، « الجمعية الألمانية للدراسات الأجنبية » ، و « الجمعية الاستشراقية الأميركية » . وقد ازداد مع تنامي هذه المؤسسات ، عبر أوروبا كلها ، عددُ كراسي الأستاذية في الدراسات الشرقية ؛ ونتيجة لذلك فقد توسع مجال الوسائل المتاحة لنشر الاستشراق . وضاعفت دوريات الاستشراق ، بدءاً من < مجلة > مناجم الشرق* (١٨٠٩) ، كمّيةَ المعرفة ، كما ضاعفت عددَ التخصصات .

إلا أن قليلا من هذه النشاطات وعـدداً محدوداً من هذه المؤسسات وُجِد وازدهر بصورة حرة ، لأن الاستشراق ، في شكل ثالث من أشكال وجوده ، فرض حدوداً على الفكر المتعلّق بالشرق . وقد خضع حتى أكثر الكتّاب روعة خيال مثل فلوبير ، ونرفال ، وسكوت ، لضوابط مقيدة في ما يمكن أن يجربوه أو يقولوه عن الشرق ؛ إذ أن الاستشراق كان ، في نهاية المطاف ، رؤيا سياسية للواقع ، < رؤيا > روَّجت بنيتُها للفرق بين المألوف (أوروبا ، الغرب ، « نحن ») وبين الغريب (الشرق ، المشرق ، « هم ») ، وبمعنى ما فقد خلقت هذه < الرؤيا > ، أولاً ، ثم خدمت بعد ذلك كلا العالمين متصوَّرين بهذه الطريقة . فقد عاش الشرقيون في عالمهم ، وعشنا « نحن » في عالمنا . وغدا كل من الرؤيا والواقع المادي سنداً للآخر ، ومنح أحدهما الآخر القدرة على الاستمرار . وكان امتلاك درجة ما من حرية التفاعل حقاً مميزاً للغربي ، لأن ثقافته كانت الثقافة الأقوى ، وكان يستطيع أن يخترق ، ويصطرع مع ، ويضفيَ شكلاً ومعنى على ، المبهم الآسيوي العظيم ، كما سمّاه دزرائيلي ذات مرة . لكن ما أُغفل حتى الآن في اعتقادي ، هو المفردات المقيَّدة الخاصة بمثل هذا الحق المميَّز ، أو القصور النسبي لمثل تلك الرؤيا . وإن منظومتي هنا تقوم على اعتبار الواقع الاستشراقي ضد الانسان ، وملحاحاً مستمراً في آن واحد . وما يزال مجاله ، كما لا تزال مؤسساته وتأثيره الشامل ، حيّاً حتى اللحظة الحاضرة .

لكن كيف قام الاستشراق بعمله وكيف يقوم به ؟ كيف يستطيع المرء أن يصفه كلية بأنه ظاهرة تاريخية ، ومنهج في الفكر ، ومشكلة معاصرة ، وواقع مادي ؟ لنأخذ كرومر من جديد ، التقنيّ المتمكّن للأمبراطورية ، لكن المنتفع من الاستشراق في الوقت نفسه . إن

Fundgraben des Orientes *

بإمكانه أن يزودنا بجواب مبدئي. في مقالته «حكم العروق الخاضعة» يخوض كرومر غمار المشكلة التالية : كيف تستطيع بريطانيا ، وهي أمة من الأفراد ، أن تدير شؤون امبراطورية مترامية الأطراف ، تبعاً لعدد من المبادىء المركزية . ويقارن كرومر بين « الوكيل المحلي » ، الذي يمتلك كلا الخصيصتين : معرفة المختص بالسكان الأصليين ، والفردية الانجلو ـ سكسونية ، وبين السلطة في لندن . فقد يقوم الأول « بمعالجة أمور ذات أهمية محلية بطريقة ينتوى لها أن تنزل الضرر بالمصالح الامبراطورية ، بل حتى أن تهددها . أما السلطة المركزية فإنها في موقع يسمح لها بالحيلولة دون وقوع الضرر الناجم من تصرف كهذا . » لماذا ؟ لأن هذه السلطة « تستطيع أن تؤمن العمل المتناسق المتناغم بين الأجزاء المختلفة لهذه الآلة . » و « ينبغي أن تأخذ على عاتقها ، إلى أقصى حد ممكن ، أن تستوعب الظروف الناشئة من حكم المعتمدين عليها »[١٤] . لغة كرومر هنا غامضة وغير جذابة ، إلا أن فحوى ما يقوله ليست صعبة الادراك . ذلك أنه يتصور قيام كرسي للسلطة في الغرب تشع منه باتجاه الشرق آلة عظيمة شاملة تدعم السلطة المركزية إلا أنها في الوقت نفسه تأتمر بأوامرها . وتقوم هذه الآلة بهضم كل ما تغذيه به فروعها في الشرق ـ المادة الانسانية ، الثروة المادية ، المعرفة ، وما شئت من أمور ـ وبتمثله ، ثم تحوله إلى مزيد من القوة . ويقوم المختص بالترجمة الفورية لما هو مجرد مادة شرقية إلى جوهر ذي فائدة : يصبح الشرقي ، على سبيل المثال ، عرقاً محكوماً ، مثلاً على عقلية « شرقية » ، وكل ذلك من أجل تدعيم السلطة المركزية في الوطن ـ الأم . و « المصالح المحلية » هي موضع اهتمام المستشرقين الخاص ؛ أما السلطة المركزية فهي موضع الاهتمام العام للمجتمع الأمبريالي بأكمله . وما يراه كرومر بدقة هو إدارة المعرفة من قبل المجتمع ، وحقيقة كون المعرفة ، مهما بلغت من التخصص ، تُنَظَّم أولاً وتُنَسَّق عن طريق الاهتمامات المحليّة للمختصّ ، ثم عن طريق الاهتمام العام للنظام الاجتماعي للسلطة . والتداخل والتفاعل بين المصالح المحلية والمركزية معقدان دقيقان ، إلا أنهما ليسا ، بأي شكل ، متطابقين بحيث ينعدم التمايز بينهما .

فيما يخص كرومر نفسه ، من حيث هو إداري امبراطوري ، فإن « موضوع الدراسة الحق هو أيضاً الانسان » كما يقول . وحين كان الكساندر بوب قد أعلن أن « موضوع الدراسة الحق للانسانية هو الانسان » فإنه قصد البشر جميعاً بمن فيهم « الهنود المساكين » ؛ بينما تذكرنا « أيضاً » في جملة كرومر بأن بعض البشر ، كالشرقيين ، يمكن أن يُفردوا ويُعتبروا موضوعاً لدراسة حق ؛ والدراسة الحق للشرقي ـ بهذا المعنى ـ هي الاستشراق ، مفصولاً بصورة سليمة عن أشكال المعرفة الأخرى . بيد أن هذه الدراسة ، في نهاية الأمر ، نافعة (لأنها محدودة نهائية) للواقع المادي والاجتماعي الذي يضم كل معرفة في كل آن ، ويدعم المعرفة ويجعلها ذات استعمالات مفيدة . وعلى هذا النحو يُؤسَّس نظام من السيادة يتدرج من الشرق إلى الغرب ، سلسلة من الوجود زائفة جسّدها كيبلنغ مرة في أجلى شكل لها :

« بغل ، حصان ، فيل ، عجل ، يطيع سائقه ، والسائق العريف ، والعريف الملازم ،

والملازم النقيب، والنقيب الرائد،والرائد المقدم، والمقدم العميد آمر وحدته ، والعميد اللواء الذي يطيع نائب الملكة وهو خادم الامبراطورة . »[١٥] .

ورغم عمق زيف هذه السلسلة القيادية الخفية ، ورغم القوة التي تدار بها آلة « العمل المتناغم » التي تصورها كرومر ، فإن الاستشراق يستطيع أيضاً أن يعبر عن قوة الغرب وضعف الشرق ـ كما يراهما الغرب . وهذه القوة وهذا الضعف قائمان في صميم الاستشراق كما يقومان في أية نظرة تقسّم العالم إلى أجزاء كبيرة عامة ، إلى ذوات تتعايش في حالة من التوتر يولده ما يُعتقد أنه فرق جذري .

ذلك أن هذه هي القضية الفكرية الرئيسية التي يطرحها الاستشراق . هل يقدر المرء على تقسيم الواقع الانساني ـ كما يبدو بالفعل أن الواقع الانساني في الحقيقة مقسم ـ إلى ثقافات ، وتواريخ ، وتراثات ، ومجتمعات ، بل حتى أعراق، مختلفة اختلافاً صريحاً ، ثم يستطيع ، رغم عقابيل هذا التقسيم ، أن يحافظ على بقائه إنسانياً ؟ وبالقدرة على البقاء إنسانياً ، أقصد هنا إلى طرح السؤال التالي : أثمة طريقة ما لتجنّب العدائية التي يعبر عنها الانسان ، مثلا إلى «نحن» (الغربيين) و «هم» (الشرقيين) ؟ ذلك أن تقسيمات كهذه هي تعميمات استُخدِمت تاريخياً وفعلياً لتأكيد أهمية التمييز بين بعض البشر وبعضهم الآخر لأغراض لم تكن ، عادة ، لتثير الاعجاب . وحين يستخدم المرء فصلات مثل شرقي وغربي نقاط بداية ونهاية للتحليل ، والبحث ، والسياسة العامة (كما استخدمت الفصلتان من قبل بلفور وكرومر) ، فإن النتيجة عادة هي استقطاب التمييز وتعميقه ـ إذ يصبح الشرقي أكثر شرقية ، والغربي أكثر غربية ـ وفرض حدود على التعامل الانساني بين الثقافات ، والتراثات ، والمجتمعات المتخلفة . وبإيجاز ، فإن الاستشراق منذ تاريخه الحديث المبكر حتى اللحظة الحاضرة ، ومن حيث هو شكل من أشكال الفكر أو التعامل مع الأجنبي ، أظهر ، بالشكل النمطي المتوقع من مثله ، الميل الذي يثير الأسف لأي معرفة تقوم على تقسيمات متصلبة وحادة مثل «الشرق»و «الغرب» ؛ ميلاً إلى أن تدفع الفكر في قنوات إلى حيزات غربية أو شرقية . ولأن هذا الميل يحتل مركز نظرية الاستشراق ، وتطبيقاته ، وقيمه الموجودة في الغرب فإن حسّ القوة الذي يمتلكه الغرب بإزاء الشرق يعتبر بشكل بديهي متمتعاً بطبيعة الحقيقة العلمية .

سيكفي مثل أو مثلان توضيحيان نابعان من الواقع المعاصر لاضاءة هذه الملاحظة إضاءة كاملة . إن من الطبيعي بالنسبة لرجال يتبوأون مركز السلطة أن يقوموا بين حين وآخر بمسح العالم الذي عليهم أن يتعاملوا معه . ولقد كان بلفور يفعل ذلك باستمرار ، كما يفعل ذلك أيضا معاصر لنا هو هنري كيسنجر ، الذي فعل ذلك بصراحة يندر أن يتجاوزها في مقالته « البنية الداخلية والسياسة الخارجية » . ولا شك أن الوضع الاحتدامي (الدرامي) الذي يصوره كيسنجر هو وضع حقيقي ينبغي فيه على الولايات المتحدة أن تتدبر سلوكها في العالم تحت ضغط القوى الداخلية ، من جهة ، والواقع الخارجي ، من جهة أخرى . ولهذا السبب وحده ينبغي أن يؤسِّس إنشاء كيسنجر علاقة قطبية بين الولايات المتحدة والعالم ؛ وإضافة إلى ذلك ، فإنه طبعا يتحدث ، بوعي

لكونه صوتاً ذا سلطة ، باسم أعظم قوة غربية ، قوةٍ وضعها تاريخها القريب وواقعها الحاضر أمام عالم لا يتقبل قوتها وسيطرتها بسهولة . ويشعر كيسنجر أن الولايات المتحدة قادرة على التعامل مع العالم الصناعي المتطور الغربي بصورة أقل إشكالية من تعاملها مع العالم النامي . ومن جديد ، فإن الواقع المعاصر للعلاقات بين الولايات المتحدة وما يسمى العالم الثالث (الذي يشمل الصين ، والهند الصينية ، والشرق الأدنى وإفريقيا ، وأميركا اللاتينية) يشكِّل بوضوح طقماً من المشكلات الشائكة التي لا يمكن حتى لكيسنجر أن يخفيها .

وتتنامى طريقة كيسنجر في هذه المقالة تبعاً لما يسميه علماء اللغويات الثنائيات الضدية . أي أنه يظهر أن ثمة أسلوبين في السياسة الخارجية (النبوئي والسياسي) ، ونمطين من التقنية ، ومرحلتين زمنيتين ، وهكذا . وحين يقف في نهاية الجزء التاريخي من منظومته وجهاً لوجه مع العالم المعاصر ، فإنه يقسمه ، نتيجةً ، إلى نصفين ، البلدان المتطورة ، والبلدان النامية <مكتملة التطور ـ ناقصة التطور> . والنصف الأول ، وهو الغرب « ملتزم التزاماً عميقاً بمفهوم كون العالم الحقيقي عالماً خارجياً بالنسبة للمراقب ، وكون المعرفة تتألف من تسجيل المعلومات وتصنيفها ـ وكلما تم ذلك بصورة أدق ، كلما كان أفضل » . وبرهان كيسنجر على ذلك هو الثورة النيوتونية ، التي لم تحدث في العالم النامي بعد :

« لقد احتفظت الثقافات التي لم تتعرض للصدمة المبكرة للتفكير النيوتوني بما هو أساساً نظرة قبل ـ نيوتونية ، وهي أن العالم الحقيقي هو ، بصورة كلية تقريباً ، داخلي بالنسبة للمراقب . »

ونتيجة لذلك ، يضيف كيسنجر « فإن الواقع التجريبي له دلالة مختلفة جداً عند عدد كبير من الدول الجديدة عن دلالته عند الغرب ، لأن تلك الدول ، بمعنى من المعاني ، لم تمرَّ أبداً عبر عملية اكتشاف هذا العالم . »[١٦] .

وبخلاف كرومر ، فإن كيسنجر ليس بحاجة إلى اقتباس سير ألفرِد لايّل حول عجز الشرقي عن أن يكون دقيقاً ؛ فالنقطة التي يطرحها تبلغ درجة من عدم القابلية للنقاش لا تتطلب معها توثيقاً خاصاً . لقد كان لنا نحن ثورتنا النيوتونية ، أما هم فلم يكن لهم ذلك . ونحن ، كمفكرين ، أوفر غنى منهم . حسناً : إن الخطوط في النهاية ترسم بالطريقة نفسها التي رسمها بها بلفور وكرومر . غير أن ستين سنة ونيفاً تفصل بين الامبراطوريين البريطانيّينْ وبين كيسنجر . وقد برهن عدد كبير من الحروب والثورات بشكل قاطع على أن الأسلوب النبوئي السابق على نيوتن ، والذي يربط كيسنجر بينه وبين كلا البلدان النامية « فاقدة الدقة » وأوروبا قبل مؤتمر فيينا ، كانت له نجاحاته . ومن جديد بخلاف بلفور وكرومر ، يشعر كيسنجر ، لذلك ، أنه مجبر على أن يحترم هذا المنظور قبل ـ النيوتوني ما دام « يمنح درجة عظيمة من المرونة فيما يخص الغليان الثوري المعاصر . » وهكذا فإن واجب الانسان في العالم الواقعي التالي لنيوتن هو أن « يبني نظاما دولياً قبل أن تفرض أزمة عالمية ما هذا النظام بوصفه

ضرورة » : وبكلمات أخرى ما زال علينا نحن أن نجد طريقة يمكن بها احتواء العالم النامي . أفليس هذا شبيهاً برؤيا كرومر عن آلة ، تعمل في تناغم ، صُمِّمَتْ لتخدم ، في النهاية ، سلطة مركزية ما ، تقف موقف المعارض من العالم النامي ؟

قد يكون كيسنجر لم يدرك من أي معين من المعرفة عريق النسب كان يمتح حين قطّع العالم إلى تصورات للواقع سابقة على نيوتن وأخرى تالية له . إلا أن تمييزه متحد الهويّة بالتمييز المحافظ السني الذي قدمه المستشرقون الذين يفصلون بين الشرقيين والغربيين . وتمييز كيسنجر ، مثل تمييز الاستشراق، ليس بريئاً من التقييم، رغم الحيادية الظاهرةللهجته. وعلى هذا النحو، فإن كلمات مثل «نبوئي»و«دقة»و«داخلي»و«واقع تجريبي»و«نظام» تتناثر عبر وصفه مخصِّصَةً إما فضائل جذابة مألوفة ، مرغوباً فيها أو عاهات مهدِّدة ، شاذّة ، فوضوية . ويتصور كلا المستشرق التقليدي ، كما سنرى ، وكيسنجر الفرق بين الثقافات أولاً ، بوصفه يخلق ساحة صراع تفصل بين هذه الثقافات ، وثانياً ، بوصفه يدعو الغرب إلى السيطرة على الآخر ، واحتوائه ، وحكمه (عبر معرفة متفوقة وقوة قادرة على الاحتواء والاستيعاب) . أما إلى أي مدى من التأثير ، وبأي ثمن باهظ ، حوفظ على هذه التقسيمات العدائية ، فليس هناك من هو بحاجة الآن إلى التذكير .

ثمة مثل آخر يتطابق بدقة ، بل بشكل قد يكون مفرطاً في الدقة ، مع تحليل كيسنجر . في العدد الصادر في شباط ١٩٧٢ ، نشرت المجلة الأميركية للتحليل النفسي مقالا كتبه هارُلد غلَيدِنْ ، الذي عُرِّفَ بأنه عضو متقاعد من أعضاء مكتب المخابرات والبحث في وزارة الخارجية الأميركية . ويجلو عنوان المقال ، («العالم العربي») ولهجته ، ومحتواه ، طبيعة فكر ينتمي بعمق إلى الاستشراق ويسلك مسلكه المتميز . يقتبس غليدن ـ من أجل الصورة النفسية التي يخلقها لأكثر من مائة مليون إنسان ، عبر ١٣٠٠ سنة ، في أربع صفحات ذات عمودين ـ أربعة مصادربالضبط لآرائه : كتاب حديث عن طرابلس الغرب ، عدد واحد من جريدة الأهرام المصرية ، مجلة الشرق الحديث* ، وكتاب لمجيد خدوري ، وهو مستشرق مشهور . ويزعم المقال ذاته أنه سيكشف « الآلية الداخلية للسلوك العربي » الذي يعتبر من وجهة نظرنا نحن شاذّاً ، لكنه يبدو للعرب « عادياً ». وبعد هذه البداية الفضفاضة ، يخبرنا المؤلف أن العرب يؤكدون على التلاؤم مع الجماعة والامتثال لها ، وأن العرب يعيشون في ثقافة للعار يعني « نظام الامتيازات فيها » امتلاك القدرة على جذب الأتباع والزبائن (وبضورة هامشية ، يخبرنا المؤلف أن « المجتمع العربي مبنيّ ، وظل عبر تاريخه مبنياً ، على نظام من العلاقة الولائية بين التابع ـ والولي » ؛ وأن العرب لا يستطيعون الأداء الفعلي إلا في مواقف النزاع ، وأن الامتياز عندهم يقوم بصورة خالصة على المقدرة على السيطرة على الآخرين ؛ وأن ثقاة العار ـ وبالتالي الاسلام نفسه ـ تجعل من الانتقام فضيلة (وهنا يقتبس غليدن بزهوّ عدد الأهرام ليوم ٢٩ حزيران

---

* Oriento Moderno

١٩٧٠ ، ليظهر أنه « في عام ١٩٦٩ في مصر ارتكبت ١٠٧٠ جريمة قتل ألقي القبض على فاعليها . وكان ٢٠ ٪ منها يعود إلى رغبة محو العار ، و ٣٠٪ منها إلى رغبة في شفاء غليل نابع من حس وهمي أو حقيقي بالغبن ، و ٣١ ٪ منها إلى رغبة في أخذ الثار لدم مراق ») وأنه اذا بدا من وجهة نظر غربية « أن الشيء العقلاني الوحيد فيما يخص العرب هو أن يسعوا إلى السلام ، فإن الأمر بالنسبة لهم لا يحكمه هذا النوع من المنطق ، لأن الموضوعية ليست قيمة في نظام القيم عند العرب . »

ويتابع غليدن ، بحماسة أكبر هذه المرة . « ثمة حقيقة تجدر ملاحظتها ، وهي أنه ، بينما يطالب نظام القيم العربي بالتماسك المطلق ضمن المجموعة ، فإنه في الوقت نفسه يشجع لدى أفرادها نوعاً من التنافس مدمراً لذلك التماسك . »وما يهم في المجتمع العربي هو النجاح وحده ؛ وفيه « تبرر الغاية الوسيلة » ؛ والعرب يعيشون « بشكل طبيعي » في عالم يطبعه القلق الذي يتجسد في شكّ وانعدام للثقة عامين أُطلِق عليهما اسم عدوانية طليقة دون قيد . » « والتحايل <أو الذرائعية> نامٍ نموّاً كبيراً في الحياة العربية ، كما هو في الاسلام ذاته»، وحاجةالعربي للانتقام تطغى على كل شيء،والا أحسّ العربي بعارٍ «مدمِّر للأنا» لذلك « فإذا كان الغربيون يضعون السلام في مَرتبة عالية من سلم القيم » و « إذا كان لدينا وعي شديد النمو بقيمة الوقت » فإن ذلك كله لا يصدق على العرب . « وفي الحقيقة » ينبئنا المؤلف«أنه في المجتمع العربي القبلي (حيث تتأصل القيم العربية)كان القتال،لا السلام، هو الوضع الطبيعي للأمور ، لأن الغزو كان إحدى الدعامتين الرئيسيتين للحياة الاقتصادية » . وغرض هذه الخطبة المتفقّهة هو أساساً إظهار كون « مرتبة الأهمية المنسوبة إلى عنصر ما مختلفة اختلافاً كبيراً » على سلَّمَيْ القيم في الغرب والشرق (قاموس أكسفورد للغة الانكليزية)(١٧).

هذه نقطة الأوج للثقة الاستشراقية بالنفس . فليس هناك من تعميم لا يتعدى صدقُه مجرّد الادعاء التأكيدي إلا ويضفى عليه جلال الحقيقة . وليس ثمة من قائمة نظرية تسرد خصائص الشرقيين إلا وتطبق على سلوك الشرقيين في العالم الفعلي . فمن جهة ثمة الغربيون ، ومن جهة أخرى ثمة عرب ـ شرقيون ؛ والأولون (دون ترتيب معين) عقلانيون محبون للسلام ، متحررون ، منطقيون ، قادرون على التمسك بقيم حقيقية ، براءٌ من الريبة الطبيعية ؛ والآخرون ليسوا أيًّا من هذه الأوصاف . فمن أية نظرة جماعية ، لكنها رغم ذلك تخصيصية ، للشرق تنبع هذه التقريرات ؟ أية مهارات متخصصة ، أية ضغوط تخيلية ، أية مؤسسات وتقاليد ، وأية قوى ثقافية أنتجت هذا التشابه الحاد في وصف الشرق بين كرومر وبلفور ، من جهة ، وسياسيينا المعاصرين ، من جهة أخرى؟

٢

الجغرافيا التخيلية وتمثيلاتها :
شرقنة الشرق

الاستشراق ، بتحديد دقيق ، ميدان من ميادين الدراسة المتفقهة . وفي الغرب المسيحي يؤرخ لبدء وجود الاستشراق الرسمي بصدور قرار مجمع فينا الكنسي عام ١٣١٢ بتأسيس عدد من كراسي الأستاذية في « العربية ، واليونانية ، والعبرية ، والسريانية في جامعات باريس ، وأكسفورد، وبولونيا ، وأفينيون ، وسلامانكا . »[١٨]. غير أن أي مسرد للاستشراق ينبغي أن يأخذ بعين الاعتبار لا المستشرق المحترف وعمله فحسب ، بل كذلك المفهوم ذاته لوجود ميدان من ميادين الدراسة قائم على وحدة جغرافية ، وثقافية ، ولغوية وعرقية اسمها الشرق . لا شك أن ميادين الدراسة لا توجد بذاتها بل تخلق ، ثم تكتسب انسجاماً داخلياً ، وتكاملاً ، مع مرور الزمن لأن الباحثين ينذرون أنفسهم بطرق متنوعة لما يبدو مضموناً متفقاً عليه بصورة جماعية . بيد أن من البديهي أن أي ميدان دراسي نادراً ما يكون محدّداً بالبساطة التي يدعيها له حتى أكثر معتنقيه حماسة ـ وهم عادة باحثون ، وأساتذة ، وخبراء ، وأمثالهم . وإلى جانب ذلك ، فإن ميداناً دراسياًما، يمكن أن يتغير بصورة كلية حتى في مجال الفروع الأكثر تقليدية مثل فقه اللغة ، والتاريخ ، والشريعة بحيث يصبح تقديم تحديد شمولي مستقصٍ لمضمونه شبهَ مستحيل . ولا شك أن هذا يصدق على الاستشراق ، لأسباب شيقة .

أنْ نتحدث عن تخصص بحثي بوصفه «حقلاً» جغرافياً هو ، في حالة الاستشراق ، أمر ذو دلالة جلية ؛ إذ لا يحتمل أن يتخيل أحد حقلاً مناظراً له اسمه «الاستغراب» . ومنذ هذه اللحظة يصبح الموقف الخاص ، بل ربما الشاذ ، للاستشراق واضحاً . إذ على الرغم من أن كثيراً من فروع الدراسة المتفقهة تنطوي على اتخاذ موقف بإزاء مادة ما ، ولتكن المادة الانسانية مثلاً ،(فالمؤرخ يتعامل مع الماضي الانساني من نقطة خاصة مميَّزة في الحاضر) فليس ثمة حالة حقيقية قياساً على الاستشراق اتُّخذ فيها موقف جغرافي ثابت وكلّي نوعاً ما بإزاء عدد شديد التنوع من الوقائع الاجتماعية ، واللغوية ، والسياسية ، والتاريخية . إن المختص بالدراسات الكلاسيكية ، أو باللغات الرومانسية ، بل حتى المختص بالدراسات الأميركية ، يركِّز على سهم متواضع نسبياً في العالم ، لا على نصف كامل منه . أما الاستشراق فإنه حقل ذو طموح جغرافي وافر . وما دام المستشرقون تقليدياً قد شغلوا أنفسهم بالأشياء الشرقية (فالمختص بالفقه الاسلامي ، تماما كالمختص باللهجات الصينية أو بالديانات الهندية ، هو مستشرق في عرف من يسمون أنفسهم مستشرقين) فإن علينا أن نتعلم كيف نتقبل حجماً هائلاً لا متمايز

الملامح بالاضافة إلى مقدرة تكاد تكون لا نهائية على التقسيم التفريعي بوصفها احدى الخصائص الرئيسية للاستشراق وهي خصيصة متمثلة بجلاء في جمع الاستشراق المشوّش بين الغموض الامبراطوري والجزئية الدقيقة .

كل ما سبق يصف الاستشراق من حيث هو فرع من فروع الدراسة الجامعية . وتؤدي اللاصقة اللغوية «ism» في كلمة الاستشراق (orientalism) وظيفة الالحاح على تمييز هذا الفرع عن جميع الفروع الأخرى . وقد كانت القاعدة في التطور التاريخي للاستشراق من حيث هو فرع جامعي ، وما تزال ، إتساع مجاله ، لا تنامي انتقائيته . لقد كان مستشرقو عصر النهضة، مثل ايربنيس وغليوم بوسْتِل مختصين أولاً في لغات الأقاليم التوراتية، مع أن بوستل كان يتباهى بأنه يستطيع عبور آسيا وبلوغ الصين دون مترجم . وقد كان المستشرقون ، بشكل عام ، حتى منتصف القرن الثامن عشر باحثين في التوراة ، أو دارسين للغات السامية ، أو مختصين بالاسلام ، أو مختصين بالصين ـ إذ أن الآباء اليسوعيين (الجزويت) كانوا قد فتحوا أبواب الدراسة الجديدة للصين . ولم يكن مدى آسيا المركزي الفسيح قد فُتِح ، جامعياً ، أمام الاستشراق إلى أن استطاع آنكُتيل ـ دوپّرون وسير وليم جّونز، في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر، أن يجلوا للفهم الثراء العجيب للأفيسية ـ والسنسكريتية . ومع منتصف القرن التاسع عشر ، كان الاستشراق قد أصبح مكتنَزاً علمياً من الاتساع بقدر ما يستطيع المرء أن يتخيّل . وعلى هذه الانتقائية الجديدة الظافرة ، ثمة مؤشران ممتازان : أولهما ، هو الوصف الموسوعي للاستشراق من حوالي ١٧٦٥ إلى ١٨٥٠ الذي قدمه ريمون شفاب في كتابه النهضة الشرقية .(١٩) وبغض النظر تماما عن الاكتشاف العلمي للأشياء الشرقية على أيدي المحترفين المتفقهين أثناء هذه المرحلة في أوروبا ، كان ثمة الجائحة الشرقية التي تركت أثرها على كل شاعر ، وكاتب مقالة ، وفيلسوف كبير في هذه المرحلة . وكان مفهوم شفاب أن كلمة « شرقي » تحدّد هوية حماسة هاوية أو محترفة لكل ما هو آسيوي ، وكان الآسيوي مرادفاً رائعاً للغريب المدهش ، والمجهول السِّرّي ، والعميق والاخصابي ، وذلك نقل باتجاه الشرق ، متأخر ، لحماسة مشابهة في أوروبا خلال عصر النهضة الرفيع للغابر اليوناني واللاتيني . وقد عبر فيكتور هوغو عام ١٨٥٩ عن هذا التغير في الاتجاه كما يلي : « في عهد لويس الرابع عشر كان المرء هيلينيّ التعرف ، أما الآن فإن المرء استشراقيُّ »(٢٠) . ولذلك كان مستشرق القرن التاسع عشر إما باحثاً (مختصاً بالصين ، أو بالاسلام ، أو بالدراسات الهندو ـ أوروبية) ، أو متحمساً موهوباً (مثل هوغو في **الشرقيون** ، وغوته في **الديوان الغربي الشرقي**) ، أو كلا هذين (مثل ريتشارد بيرتُن ، إدوارد لَيْن ، فردْرِكْ شليغل) .

والمؤشر الدال الثاني على المدى الذي تحول إليه الاستشراق منذ مجمع فينا إلى حقل شمولي ، موجود في الحوليات التي أنتجها القرن التاسع عشر للحقل نفسه . وأبعد هذه الحوليّات إتقاناً في مجالها هو كتاب جُول مول سبعة وعشرون عاما من تاريخ الدراسات

الشرقية ، وهو سجل في مجلّدين لكل ما له قيمة من أحداث في الاستشراق بين ١٨٤٠ - ١٨٦٧ [٢١]. وقد كان مول أميناً للجمعية الآسيوية في باريس ، وكانت باريس لفترة تنوف على النصف الأول من القرن التاسع عشر عاصمة الاستشراق (وعاصمة القرن التاسع عشر نفسه ، كما يرى فالتر بنجمن) . وقد جعل مركز مول في الجمعية موقعه في حقل الاستشراق مركزياً إلى أقصى درجة ممكنة . وليس ثمة من شيء يَمَسُّ آسيا قام به باحث أوروبي خلال هذه الأعوام السبعة والعشرين فات مول أن يدخله ضمن « الدراسات الشرقية » . وطبيعي أن مداخله تتعلق بالمطبوعات ، غير أن مدى التنوع الذي بلغته المادة المطبوعة التي تعني المستشرق الباحث كان مهيباً: العربية ، وعدد لا يحصى من اللهجات الهندية ، والعبرية ، والبهلوية ، والآشورية ، والبابلية ، والمونغولية ، والصينية ، والبورمية ، ولغة ما بين النهرين ، والجاوية - ولا تكاد قائمة فقه اللغة التي اعتبرت استشراقية أن تحصى . وعلاوة على ذلك ، فإن الدراسات الشرقية فيما يظهر تشمل كل شيء من تحقيق النصوص وترجمتها إلى علم النقود ، وعلم الانسان ، وعلم الآثار ، وعلم الاجتماع ، والاقتصاد ، والتاريخ ، والأدب ، والدراسات الثقافية في كل حضارة آسيوية وشمال إفريقيةٍ معروفة ، قديمها وحديثها . ويمثل كتاب غوستاف دُوغا **تاريخ المستشرقين في أوروبا من القرن الثاني عشر حتى التاسع عشر** ، (١٨٦٨ - ١٨٧٠)[٢٢] تاريخاً مختاراً للشخصيات الرئيسية في هذا الحقل . إلا أن مدى التنوع الممثَّل في كتابه ليس أقل اتساعاً منه في كتاب مول .

إن لانتقائية كهذه رغم ذلك ، نقاطَ عماها المؤكدة . لقد كان المستشرقون الجامعيون ذوي اهتمام رئيسي بالمرحلة الكلاسيكية لأيّة لغة أو مجتمع حدث أن درسوه . ولم تُوْلَ الدراسة الجامعية للشرق الحديث أو الفعلي اهتماماً ذا شأن حتى فترة متأخرة من القرن التاسع عشر ، باستثناء بارز وحيد هو معهد مصر الذي أسسه نابليون . وعلاوة على ذلك ، فإن الشرق الذي تمت دراسته كان ، بشكل عام ، كوناً نصّياً . فقد جاء وقع الشرق عبر الكتب والمخطوطات لا عبر مصنَّعاتٍ مُحَاكِيَةٍمثل النحت والخزفيات،كما كان انطباع اليونان على عصر النهضة. بل كان حتى التواشج بين المستشرق والشرق نصّيّاً،وقد بلغ ذلك حداً يقال معه عن بعض المستشرقين الألمان في أوائل القرن التاسع عشر إن رؤيتهم الأولى لتمثال هندي ذي ثمانية أذرع كانت كافية لشفائهم شفاءً مطلقاً من ذوقهم الاستشراقي[٢٣]. وعندما كان مستشرق متفقِّه يسافر في البلد موضوع تخصصه ، فقد كان ذلك دائماً يتم في سياق مبادىء حكمية مجرّدة راسخة تتعلق « بالحضارة » التي كان قد درسها . وندر أن كان المستشرقون على اهتمام بشيء سوى البرهان على سلامة هذه « الحقائق » البالية بتطبيقها ، دون نجاح باهر ، على سكان أصليين لا يفقهونها ، ولأنهم لا يفقهونها فقد كانوا منحطين . وأخيراً ، فإن قوّة الاستشراق ومجاله بحد ذاته لم ينتجا كمية لا بأس بها من المعرفة الايجابية الدقيقة بالشرق وحسب ، بل كذلك نوعاً من المعرفة من الدرجة الثانية - ويكمن في مواضع مثل الحكاية «الشرقية» وأسطورة الشرق المجهول السري ، ومفهوم الآسيوية الصماء التي لا ينفذ إليها -

وهي معرفة لها حياتها الخاصة ، سمّاها في. جي. كيرْنان التسمية الملائمة « حلم اليقظة الأوروبي الجماعي بالشرق . »[٢٤] وكان لذلك نتيجة طيبة واحدة هي أن عدداً كبيراً من الكتاب المهمين خلال القرن التاسع عشر كانوا متحمسين للشرق : وسليم جداً في اعتقادي أن نتحدث عن جنس أدبي من أجناس الكتابة الاستشراقية ، يتمثل في أعمال هوغو ، وغوته ، ونرفال ، وفلوبير وفتزجرالد ، وأمثالهم . بيد أن ما يرافق كتابات كهذه بصورة حتمية هو نشوء نمط من الأسطورة العائمة دون ضابط حول الشرق ، شرق لا يشتق من وجهات النظر المعاصرة والأهواء المتحيّزة الشعبية وحسب ، بل كذلك مما أسماه فيكو غرور الأمم والباحثين . وقد أشرت فيما سبق إلى الاستخدامات السياسية لمادة كهذه كما تجسدت في القرن العشرين .

إن احتمال أن يسمي المستشرق نفسه مستشرقاً اليوم أقل مما كان عليه في أي وقت آخر حتى الحرب العالمية الثانية تقريباً . ومع ذلك فإن هذه التسمية ما تزال مفيدة ، كما هو الأمر عندما تستمر الجامعات في طرح مناهج تدريسية أو تأسيس دوائر اللغات الشرقية أو الحضارات الشرقية . ثمة معهد للدراسات الشرقية في جامعة اكسفورد ، ودائرة للدراسات الشرقية في برنستُن ، ومنذ عهد قريب جداً ، عام ١٩٥٩ ، أسندت الحكومة البريطانية إلى لجنةشكلتها، مهمة«دراسة التطورات في الجامعات في ميادين الدراسات الشرقية، والسلافية، والأوروبية الشرقية ، والافريقية . . . والنظر في الاقتراحات المقدمة لتطويرها في المستقبل ، وتقديم توصيات حولها »[٢٥]. ولم يبد في تقرير هَيْتَر ، كما أسميت الدراسة عند ظهورها عام ١٩٦١ ، أي إحساس بالقلق بسبب الطبيعة الفضفاضة لدلالة كلمة شرقي ، التي وجدها التقرير مستخدمة استخداماً مجدياً عملياً في الجامعات الاميركية أيضاً . ذلك أنه حتى أعظم اسم في الدراسات الاسلاميةفي العالم الانجلوـ أميركي،وهو اتش. أي. آر. جب، كان يفضّل أن يسمي نفسه « **مستشرقاً** » على أن يسمي نفسه مستعرباً . وكان جب نفسه ، وهو الكلاسيكي العريق ، قادراً على استخدام العبارة الدخيلة البشعة « دراسات أقليمية » دلالة على الاستشراق بوصفها وسيلة لاظهار كون المصطلحين « الدراسات الاقليمية » و « الاستشراق » ، في نهاية المطاف ، عنوانين جغرافيين قابلين للتبادل[٢٦] . الا أن هذا ، في اعتقادي ، تعبير مشوّه عن علاقة أكثر تشويقاً بين المعرفة والجغرافية . وأود الآن أن أناقش هذه العلاقة بإيجاز .

رغم التشتت النابع من عدد كبير من الرغبات والانفعالات ، والصور ، الغامضة جميعاً ، يبدو أن العقل الانساني يصوغ باستمرار وإصرار ما أسماه كلود ليفي ـ شتراوس « علم المحسوس »[٢٧]. فالقبيلة البدائية ، مثلاً ، تخصص مكاناً محدداً ، ووظيفة أداتية ، ودلالة ، لكل ما هو مورق في بيئتها المباشرة . وكثير من هذه الاعشاب والأزهار غير ذي فائدة ؛ لكن النقطة التي يطرحها ليفي ـ شتراوس هي أن العقل يتطلب التنظيم ؛ والتنظيم يتحقق بالتمييز وبملاحظة كل شيء ، وبوضع كل ما يعيه العقل في مكان آمن ، يمكن العثور

عليه من جديد ، ومن ثم بإعطاء الأشياء دوراً ما لتلعبه في البنية الاقتصادية للأشياء والذوات التي تتشكل منها بيئة ما . ولهذا النمط من التصنيف البدئي منطقه ، غير أن قواعد المنطق التي تكون بمقتضاها سرخسة خضراء رمزاً للنعمة والبركة في مجتمع ما ، بينما تعتبر في مجتمع آخر مصدراً للأذى ، ليست عقلانية بشكل يمكن التكهن به ولا كونية . ثمة دائماً درجة من الاعتباطية الصرف في الطريقة التي تُرى بها التمايزات بين الأشياء . وترافق هذه التمايزات قيم ذات تاريخ قد تنجلي فيه الدرجة ذاتها من الاعتباطية لو كنا قادرين على نبشه نبشاً كاملاً . ويتضح هذا بما يكفي في الأزياء . إذ لماذا تظهر لصقات الشعر المستعار ، والقبات المطرزة ، والأحذية العالية ذات البكلات ، ثم تختفي عبر عدد من العقود ؟ لا شك أن جزءاً من الاجابة يرتبط بالقيمة النفعية وجزءاً آخر بالجمال القائم في طبيعة الزيّ . لكن إذا أقررنا بأن جميع الأشياء في التاريخ ، مثل التاريخ نفسه ، هي من صنع الانسان ، فإننا نستطيع أن ندرك ، بتقدير ، إلى أي مدى يمكن لكثير من الموجودات والأمكنة والأزمنة أن تُخَصّبادوات ومعانٍ محددة لا تكتسب سلامة موضوعية إلا بعد أن تتم عملية التخصيص المذكورة . ويصدق هذا بشكل خاص على الأشياء قليلة الشيوع نسبياً ، مثل الأجانب ، والمولّدات التهجينية ، والسلوك « غير السويّ » .

يعقل جداً أن يطرح المرء منظومة تقول ان بعض الموجودات المتميزة عن غيرها هي من نتاج العقل وصنعه ، وإن هذه الموجودات لا تمتلك سوى واقعية اختلاقية فيما تبدو وكأنها موجودة وجوداً موضوعياً . إن جماعة من البشر تعيش على بضعة هكتارات من الأرض ستقيم حدوداً بين أرضها ومحيطها المباشر وبين ما هو خارج عن ذلك ، وتسمي ما يقع عبر حدودها « أرض البرابرة » . وبكلمات أخرى ، إن هذه الممارسة الكونية ، أي تحديد مجال مألوف في ذهن المرء يسمّى مجال «نا» ، ومجال غير مألوف خارج مجال «نا» يسمّى مجال «هم» ، هي طريقة في خلق مجالات جغرافية يمكن أن تكون مطلقة الاعتباطية . وأنا أستخدم كلمة « اعتباطية » هنا لأن الجغرافيا التخيّلية من نمط « أرضنا ـ أرض البرابرة » لا تشترط أن يعترف البرابرة أنفسهم بهذا التمييز ، بل يكفي لـ «نا» نحن أن نقيم هذه الحدود في أذهاننا ؛ وفي هذه الحال يصبح «هم» «هم» بمقتضى ما نفعله نحن ، وتُحَدَّد كلتا أرضهم وعقليتهم بأنهما مختلفتان عما «لنا» . وإلى حد ما ، تبدو المجتمعات الحديثة والبدائية وكأنها ، هكذا ، تشتقّ الشعور بهويتها بطريقة سلبية . فقد كان ممكناً جداً لآثيني في القرن الخامس أن يشعر بأنه ليس بربرياً بقدر ما كان يشعر ، إيجابياً ، بأنه آثيني . وتواكب الحدود الجغرافية الحدود الاجتماعية ، والعرقية ، والثقافية بطرق متوقعة . ومع ذلك ، فكثيراً ما يكون المعنى الذي يشعر به المرء بأنه غير أجنبي قائماً على فكرة ، تفتقر إلى الدقة الصارمة ، عما هو « هناك في الخارج » عبر أرض المرء نفسه . ويبدو أن ثمة عدداً كبيراً من الافتراضات ، والترابطات ، والتخيّلات التي تزدحم مالئة المجال اللامألوف الذي يقع خارج المجال الخاص للانسان .

كتب الفيلسوف الفرنسي غاستون باشلار مرة تحليلا لما سماه « شعريات المكان »

<أسس شعرية المكان>[٢٨] ، يقول فيه إن داخل المنزل يكتسب حسّاً بالألفة والحميميّة ، والسرّية ، والأمان وهمياً أو حقيقياً ، بسبب التجارب التي تُعايَن مع الزمن على أنها ملائمة له . وفضاء المنزل الموضوعي ـ زواياه ، وردهاته ، وقبوه ، وغرفه ـ أقل أهمية بكثير مما يضفى عليه شعرياً ؛ وما يضفى عليه هو عادة خصيصة ذات قيمة تخيلية أو مجازية بمقدورنا أن نحسها ونسميها ؛ وعلى هذا النحو ، يمكن أن يكون المنزل مشبوحاً ، أو ذا جوٍّ بيتي ، أو كالسجن ، أو سحرياً . وبهذا يكتسب الفضاء دلالة انفعالية ، بل حتى عقلانية ، عبر عملية من نمط شعري ، بحيث تنقلب أبعاد المسافة الفارغة ، التي لا هوية لها محددةً ، إلى معانٍ لنا هنا في الداخل . وتحدث العملية نفسها حين نتعامل مع الزمن . فكثير مما يرتبط في أذهاننا بفترات مثل « منذ زمن بعيد » و « البداية » و « في آخر الزمن » ـ أو حتى ما نعرفه عن هذه الفترات ـ هو شعري مصنوع . إن عبارة « منذ زمن بعيد » تمتلك ، بالنسبة لمؤرخ مختص بالمملكة المصرية الوسيطة ، نوعاً من المعنى شديد الوضوح ، ولكن حتى هذا المعنى ذاته لا يبدّد تماماً الخصيصةَ التخيّلية ، شبه الاختلاقية ، التي يشعر بها المرء متربصة في زمن شديد التباين والبعد عن زمننا نحن . ذلك أنه ما من شك في أن الجغرافيا والتاريخ التخيليين يساعدان العقل على أن يزيد إحساسه بذاته حدةً وتوتراً عن طريق تحديد المسافة والفرق بين ما هو لصيق به وما هو قصيٌّ عنه . وليس هذا بأقل صدقاً على المشاعر التي كثيراً ما نحس بها من أننا كنا سنشعر بأننا في جو أكثر حميمية و «بيتيّة» لو كنا في القرن السادس عشر أو في جزر تاهيتي .

بَيْد أنه ليس ثمة من جدوى في أن نتظاهر بأن كل ما نعرفه عن الزمان والمكان ، أو بالحري عن التاريخ والجغرافيا ، هو تخيلي أكثر منه أي شيء آخر . إذ أن ثمة أشياء فعلية كالتاريخ الايجابي والجغرافيا الايجابية اللذين حققا إنجازات ضخمة في أوروبا والولايات المتحدة . والباحثون الآن يمتلكون بحق قدراً أكبر من المعرفة بالعالم ، ماضيه وحاضره ، مما عرفوا ، مثلاً ، في عصر غيبّون . لكنّ هذا لا يعني أنهم يعرفون كل ما تمكن معرفته ، أو أن ما يعرفونه ـ وذلك أكثر أهمية ـ قد نفى نفياً فعّالاً المعرفةَ التخيلية ، الجغرافيّة والتاريخيّة ، التي ما فتئتُ أناقشها . وليس ثمة من حاجة الآن لمناقشة ما إذا كان هذا النمط من المعرفة التخيلية يفعم التاريخ والجغرافيا أو يطغى عليهما ويثقلهما . دعنا نقل ، للّحظة الحاضرة فقط ، إن هذه المعرفة قائمة كشيء أكبر مما يبدو أنه مجرد معرفة إيجابية .

منذ أقدم الأزمنة تقريباً ، كان الشرق في أوروبا شيئاً أكبر مما كان معروفاً عنه تجريبياً . وكما أظهر آر. وو. سَذَرْنْ بأناقة بالغة ، فإن فهم أوروبا لنمط واحد من الثقافة الشرقية ـ هي الثقافة الاسلامية ـ كان ، على الأقل حتى أوائل القرن الثامن عشر ، جاهلاً لكنه معقد متشابك[٢٩] . ذلك أن تداعيات معينة حول الشرق ـ لم تكن جاهلة إطلاقاً ، كما أنها لم تكن واسعة الاطلاع ـ تبدو دائماً وكأنها تتمحور حول مفهوم وجود شرق ما . أنظر إلى الفصل بين الشرق والغرب . إنه يبدو حاداً ومميزاً مع ظهور الألياذة . وتظهر

خاصتان ، من أكثر الخواص المرتبطة بالشرق عمق تأثير ، في مسرحية إسخيلس **الفُرْس** ، وهي أقدم المسرحيات الآثينية الباقية ، وفي مسرحية يوريبيدس **الباكنتيون** ، وهي آخر المسرحيات الباقية . يصور إسخيلس حسّ الكارثة الذي يجتاح الفرس حين يعلمون أن جيوشهم ، بقيادة الملك كْسيْركْسِسْ قد دمرها الاغريقيون . وتغني الجوقة النشيد التالي :

« الآن تنوح أرض آسيا كلها
بحسٍّ بالخواء
كسيركسس قاد الجيوش إلى الأمام ، أوه ، أوه ،
كسيركسس قضي عليه ، ويله ، ويله
خطط كسيركسس جميعها أجهضت
في سفن البحر .
لماذا لم يُنزِل داريوس إذن
ضرراً برجاله
حين قادهم إلى المعركة
ذلك القائد للرجال المحبوب من سوسه ؟ » (٣٠)

ما يهم هنا هو أن آسيا تتكلم عبر الخيال الأوروبي وبفضله ، هذا الخيال الذي يصوَّر منتصراً على آسيا ـ هذا العالم «الآخر» العدائي عبر البحار . ولآسيا تُنسَب مشاعر الخواء ، والضياع ، والكارثة ، مشاعر تبدو بعد ذلك باستمرار جزاء الشرق كلما تحدى الغرب . وثمة ، أيضاً ، بكائية تندب كون الشرق ، في ماضٍ ما مجيد ، أوفر حظاً وأعظم أداةً وفاعليةً ، وكونه هو نفسه انتصر على أوروبا .

وفي مسرحية **الباكنتيون** ، التي قد تكون أكثر المسرحيات الآتيكية آسيويةً ، يعاد ديونيسُس صراحة إلى أصوله الآسيوية وإلى افراط المجاهيل السـريّة الآسيوية ذي التهديد الغريب . وتقضي على بنثيس ، ملك طيبة ، أمُّه ، آغاف ، ومواطنوها الباكنتيون . وهكذا يعاقب بنثيُس عقاباً مريعاً لأنه تحدى ديونيسس برفضه الاعتراف بقوته أو بألوهيته. وتنتهي المسرحية باعتراف عامٍ بالقوة المرعبة للإله ذي السلوكية الشاذة . ولم يخفق المعلقون المحدثون على مسرحية **الباكنتيون** في ملاحظة المدى الواسع الفائق لتأثيراتها الفكرية والجمالية ، غير أنه لا مفر من رؤية الجزئية التاريخية الاضافية : وهي أن يوريبيدس « كان دون شك قد تأثر بالجانب الجديد الذي كانت المذاهب التعبدية الديونيسسية قد اكتسبته في ضوء الديانات النشوانية الأجنبية من بنديس ، وسيبيل ، وسابازيس ، وأدونيس ، وآيزيس ، والتي دخلت اليونان من آسيا الصغرى وشرقي المتوسط ثم انتشرت عبر بايريِّس وآثينا خلال سنوات الحروب البيلوبونيسية المحبطة والمتزايدة لا عقلانية باستمرار(٣١) » .

وسيظل جانبا الشرق اللذان برزا في هذا الزوج من المسرحيات وميزاه فيهما عن الغرب متخللين أساسيين ، للجغرافيا التخيّلية الاوروبية . ذلك أن حدّاً فاصلاً قد رُسِمَ بين قارتين : أوروبا قوية وفصيحة ، وآسيا مهزومة ونائية . وإسخيلس يمثّل آسيا ويجسمها ، ويجعلها تنطق بشخص الملكة الفارسية الهرمة ، أم كسيركسس ؛ وأوروبا هي التي تفصح عن الشرق ؛ وهذا الافصاح هو امتياز خاص مكتسب لا لسيّدٍ كالدمية ، بل لخالق حق أصيل قوته الواهبة للحياة تمثّل ، وتحي ، وتشكل ، ذلك الفراغ الخطر الصامت ، لولا فاعليتها ، والواقع خلف الحدود المألوفة . وثمة علاقة قياسية بين أوركسترا إسخيلس ، التي تحتوي العالم الآسيوي ، كما يتصوره المسرحي الاغريقي ، وبين المغلف المتفقّه للبحث الاستشراقي ، الذي سيحتضن بدوره المدَّ الأسيوي المترامي السديمي ويعرضه لتحليل متقص متعاطف ، أحياناً ، لكنه أبداً مسيطر . وثمة ، ثانياً ، المتخلل الأساسي الذي يصور الشرق خطراً محرضاً ، إذ أن العقلانية تلغَم وتهدَّد من قبل الافراطات الشرقية التي تبدو نقيضاً مبهم الجاذبية لكل ما يؤلف قيماً عادية معروفة . والفرق الذي يفصل الشرق عن الغرب يتجسد رمزياً في الصرامة التي يرفض بها بنثيُس ، في البدء ، النساء الباكنتيات المصابات بالهيستريا . وحين يصبح هو نفْسه باكنتيا ، في مرحلة تالية ، فإنه يُدَمَّر لا لأنه استسلم لديونيسس بالدرجة الأولى ، بل لأنه كان قد أخطأ تقدير حجم تهديده منذ البدء . والموعظة التي يهدف يوريبيدس إلى تقريرها تزداد احتدامية بحضور قدموس وتريسياس في المسرحية ، وهما كهلان عالمان يدركان أن «السيادة» وحدها لا تحكم البشر[٣٢] ، وأن ثمة أشياء أخرى كالمحاكمة التي تعني ، كما يقولان ، القيام بوزن قوة القوى الأجنبية وزناً سليماً والوصول ، بخبرة وحنكة ، إلى تلاؤم معها . ومن الآن فصاعداً فإن المجاهيل السرية الشرقية ستؤخذ مأخذ الجد لأسباب ليس أقلها أهمية أنها تتحدى الذهن الغربي العقلاني دافعةً إياه إلى ممارسات جديدة لطموحه وقوته الدائمين الجلِدَيْن .

لكن انقساما واحدا رئيسيا ، كالانقسام بين الغرب والشرق ، يقود إلى انقسامات أصغر ، خصوصاً حين تؤدي المبادرات والمشاريع العادية للحضارة إلى نشاطات تنطلق باتجاه الخارج كالرحلات ، والفتوحات ، والتجارب الجديدة . وفي العالمين الكلاسيكيين اليوناني والروماني أضاف الجغرافيون ، والمؤرخون ، ورجال دولة مثل يوليوس قيصر ، والخطباء ، والشعراء إلى مخزون التراث الشعبي التصنيفي الذي يفصل بين العروق ، والأقاليم ، والأمم ، والعقول ؛ وكان معظم ذلك خدمة للذات ، وبرز إلى الوجود ليبرهن أن الرومان واليونانيين كانوا متفوقين على أنماط البشر الأخرى . غير أن الاهتمام بالشرق كان له تراثه الخاص من التصنيف والتركيب السلالي . ومنذ القرن الثاني ق.م. على الأقل ، لم يكن ليخفى على أي رحالة أو عاهل متطلع إلى الشرق وذي طموح ، أن هيرودوتس المؤرخ ، الرحالة ، كاتب الحوليات الفضولي دون حدود ، والاسكندر ـ الملك ، المحارب ، الفاتح العلمي ، كانا قد زارا الشرق من قبل . ولذلك قُسِّم الشرق إلى أقسام فرعية : مناطق

عُرفت سابقاً، وزِيْرَت، وفُتحت من قبل هيرودوتس والاسكندر وخلفائهما ومناطق أخرى لم تعرف سابقاً ، ولم تُزَرْ أو تُفتح . ثم أكملت المسيحية إقامة أجواء ومناطق ضمن ـ شرقية فوْجِد شرق أدنى وشرق أقصى ، شرق مألوف ـ يسميه رينيه غروسيه « امبراطورية شرقي المتوسط »[٣٣]، وشرق جديد طارىء . ومن أجل هذا تناوس الشرق وتناوب في جغرافيا العقل بين كونه عالماً قديماً يرجع إليه المرء كما يرجع إلى عدن أو الفردوس ، ليؤسس هناك صورة معدولة جديدة للقديم ، وبين كونه مكاناً جديداً إطلاقاً يردُه المرء كما ورد كولومبس أميركا ، ليؤسس عالماً جديداً (رغم المفارقة الفكهة الكامنة في كون كولومبس ظنَّ أنه كان يكتشف جزءاً جديداً من العالم القديم) . ومن المؤكد أن أيًّا من هذين الشرقين لم يكن أيًّا من هذين الأمرين بصورة خالصة : بل إن تناوسهما ، وقدرتهما المغرية على الايحاء ، وطاقتهما على استثارة العقل وتشويشه في الوقت نفسه ، هي الشيء المثير فيهما .

تأمل كيف أصبح الشرق منذ القدم ، وبخاصة الشرق الأدنى ، معروفاً في الغرب بوصفه نقيض الغرب المتمم له . كان ثمة الكتاب المقدس وبزوغ المسيحية وانتشارها . وكان ثمة رحالون مثل ماركو بولو الذي رسم خطوط التجارة وخلق نسقاً لنظام مقنّن للتبادل التجاري ، ومثل لودوفيكودي فارثيما وبيترو ديلا فالي من بعده ؛ وكان ثمة مؤلفون للحكايات الخرافية مثل ماندفيل ؛ وكان ثمة حركات الفتوح الشرقية المهيبة بالطبع ، وفي مقدمتها الاسلام ؛ وكان ثمة الحجاج المقاتلون كالصليبيين بشكل رئيسي . وقد نشأ من مادة الأدب الذي ينتمي إلى هذه التجارب كلها سجل حفظ ذو بنية داخلية متماسكة . ومن هذا كله ينبع عدد محدود من الكبسولات النمطية : الرحلة ، التاريخ ، الخرافة ، النموذج المنمّط ، والمواجهات التماحكية . وتلك هي العدسات التي من خلالها يجرِّب الشرق ويُعَايَنْ ، وهي تصوغ لغة الصدام بين الشرق والغرب كما تصوغ تصوّره وشكله . وما يمنح العدد الهائل من المواجهات شيئاً من الوحدة ، مع ذلك ، هو التناوس الذي كنت أتحدث عنه قبل قليل . ذلك أن شيئاً ما أجنبياً وقصيّاً بوضوح يكتسب لسبب أو لآخر ، مكانة أكثر ، لا أقل ، مألوفية ، ويميل المرء إلى أن يتوقف عن محاكمة الأشياء بوصفها إما جديدة كلية أو معروفة كلية ؛ وتنشأ فصلة جديدة وسيطة ، فصلة تسمح برؤية أشياء جديدة تُرى للمرة الأولى ، وكأنها صور معدولة لأشياء عُرفت سابقاً . وليست مثل هذه الفصلة ، جوهرياً ، طريقة من طرق تلقي المعلومات جديدة بقدر ما هي نهج في السيطرة على ما يبدو تهديداً لنظرةٍ مؤسَّسة إلى الأمور . وإذا كان على العقل أن يتعامل فجأة مع ما يعتبره شكلاً من أشكال الحياة جديداً جدة جذرية ، كما بدا الاسلام لأوروبا في أوائل العصور الوسطى ، فإن الاستجابة ، بشكل عام ، تكون محافظة ودفاعية . وقد اعتبِر الاسلام صورة معدولة جديدة مخادعة لتجربة ما سابقة ـ هي في هذه الحالة المسيحية . يُكبح التهديد ، وتفرض قيم مألوفة نفسها ، وفي النهاية يخفف العقل من وطأة الضغط الواقع عليه بإفساح مكان للأشياء في ذاته وتمثلها بوصفها إما «أصلية» أو «تكرارية» . ومنذ تلك اللحظة فإن الاسلام «يُعالَج» ويساس ، وتُخضَع جدته الطارئة

وإيحائيته للسيطرة بحيث تؤسس تمييزات ظلّية الفروق نسبياً لم يكن ليمكن أن تؤسّس لو أن جدة الاسلام الخام كانت قد تركت دون أن تُعالَج . ولذلك فإن الشرق كله يتناوس بين ازدراء الغرب لما هو مألوف ، ورعدة المتعة ـ أو الخوف ـ التي تتملكه أمام جدة الطارىء .

بيد أنه ، فيما يخص الاسلام ، كان الشعور بالخوف ـ إن لم يكن دائماً بالاحترام ـ الذي أحسته أوروبا ، طبيعياً ومسوَّغاً . فبعد وفاة محمد عام ٦٣٢ م ، تنامت سيطرة الاسلام العسكرية في البدء ، ثم الثقافية والدينية ، تنامياً هائلاً . وسقطت فارس ، وسوريا ومصر أولاً ، ثم تركيا ، ثم شمال إفريقيا ، في أيدي الجيوش الاسلامية . وفي القرنين الثامن والتاسع فُتحت اسبانيا ، وصقلية ، وأجزاء من فرنسا . وبمجيء القرنين الثالث عشر والرابع عشر كان حكم الاسلام قد توغل شرقاً حتى الهند ، واندونيسيا ، والصين . وفي مواجهة هذا الاجتياح الفائق لم يكن بوسع أوروبا أن تقدم استجابة سوى الخوف والشعور بالرهبة . ولم يكن لدى المؤلفين المسيحيين ، الذين شهدوا الفتوحات الاسلامية ، غير اهتمام ضئيل بعلم المسلمين ، وثقافتهم العالية ، وجلالهم في كثير من الأحيان ، هؤلاء المسلمين الذين كانوا ، كما وصفهم غيبون : « معاصرين لأكثر الأحداث الأوروبية ظلاماً وخمولاً » (إلا أن غيبون أضاف ، بشيء من الرضى ، « منذ ارتقت خلاصة العلم في الغرب ، يبدو أن الدراسات الشرقية ضعفت وانحطت »[٣٤]) . وكان الشعور النمطي لدى المسيحيين حول الجيوش الشرقية هو أنهم « كان مظهرهم مظهر سرب من النحل ، إنما بيد ثقيلة . . . . فقد خربوا كل شيء . » هكذا كتب إرخَمبِرْتْ ، الذي كان رجل دين في مونت كاسينو في القرن الحادي عشر[٣٥] .

لم يصبح الاسلام رمزاً للرعب ، والدمار ، والشيطانيّ ، وأفواج من البرابرة الممقوتين ، بصورة اعتباطية . فبالنسبة لأوروبا ، كان الاسلام رجة مأساوية دائمة . وحتى نهاية القرن السابع عشر كان « الخطر العثماني » متربصاً بأوروبا ممثِّلاً بالنسبة للحضارة المسيحية كلها تهديداً دائماً . ومع مرور الزمن امتصت الحضارة الأوروبية هذا الخطر وأحداثه العظيمة ، وخبراته الموروثة ، وشخصياته ، وفضائله ، ورذائله وحوّلته شيئاً منسوجاً في لحمة الحياة الأوروبية . وفي انكلترا عصر النهضة وحدها ، كما يورد صموئيل تشو في دراسته الكلاسيكية **الهلال والوردة** ، كان أي رجل متوسط التعليم والذكاء « يجد في متناوله ويستطيع أن يرى على مسارح لندن عدداً كبيراً نسبياً من الأحداث المفصَّلة في تاريخ الاسلام العثماني وتجاوزاته إلى أوروبا المسيحية »[٣٦] . والنقطة الدالّة هي أن ما ظل متداولا حول الاسلام كان صورة معدولة مصغّرة بالضرورة عن تلك القوى العظيمة الخطرة التي صار الاسلام رمزاً لها في أوروبا . وكان تمثيل الأوروبيين للمسلمين ، أو العثمانيين ، أو العرب ، كما كانت شخصيات والتر سكوت العربية ، دائماً طريقة للسيطرة على الشرق المهيب ؛ ويصدق هذا إلى حد ما على مناهج المستشرقين المعاصرين المتفقهين ، الذين لم يكن موضوع دراستهم الشرق ذاته بقدر ما كان الشرق وقد جعل معروفاً ، وبالتالي أقل إرهاباً لجمهور القرّاء الغربيين .

ليس ثمة ما يثير الجدال أو يدعو إلى اللوم في مثل هذا التدجين للغريب المدهش؛ فهو يحدث بين كل الثقافات دون شك ، وبين كل بني البشر . ومع ذلك ، فإن النقطة التي أثيرها هنا هي تأكيد حقيقة كون المستشرق ، تماماً مثل أي إنسان آخر في الغرب الأوروبي فكّر بالشرق أو جرّبه ، قد قام بهذا النمط من العمليات الذهنية . لكن ما هو أكثر أهمية هو العدد المحدود من المفردات والصور التي تفرض نفسها نتيجة لهذه العمليات . وتلقّي الغرب للاسلام مثل مطلق على ذلك ، مثلٌ قام بدراسته دراسة مثيرة للاعجاب نَورمَنْ دانييل . لقد كان أحد الضوابط المقيدة التي أثّرت على المفكرين المسيحيين الذين حاولوا فهم الاسلام ينبع من عملية قياسية ؛ ما دام المسيح هو أساس العقيدة المسيحية ، فقد افتُرِض - بطريقة خاطئة تماماً - أن محمداً كان للاسلام ما كانه المسيح للمسيحية . ومن ثَمَّ إطلاقُ التسمية التماحكية « المحمدية » على الاسلام ، والنعت الآلي « المنتحل » على محمد [٣٧]. ومن هذا التصور الخاطيء وكثير غيره « تشكلت دائرة <مغلقة >لم يكسرهاحتى مرة واحدة التخريج التخيلي * ..... فقد كان التصور المسيحي للاسلام متكاملاً ومكتفياً بذاته . »[٣٨] أصبح الاسلام صورة - والكلمة لدانييل ، غير أنها فيما يبدو لي تنطوي على دلالات مهمة للاستشراق بشكل عام - لم تكن وظيفتها أن تمثل الاسلام في ذاته بقدر ما كانت تمثيلَ الاسلام للمسيحي القروسطي .

« إن الميل الثابت لاهمال ما عناه القرآن ، أو ما اعتقد المسلمون أنه عناه ، ولما اعتقده المسلمون أو ما فعلوه في أحوال معينة ، يتضمن بالضرورة أن المذهب النابع من القرآن والمصادر الاسلامية الأخرى ، مُثِّل في شكل قادر على إقناع المسيحيين ؛ وكان لمزيد من الأشكال المتطرفة فرصةُ أن تلقى قبولاً كلما ازدادت المسافة اتساعاً بين الكتّاب والجمهور وبين حدود الاسلام . ولم يكن الغرب ليقبل أن ما يقول المسلمون إنهم يؤمنون به هو فعلاً ما يؤمنون به إلا بدرجة كبيرة من التقاعس . فقد كان ثمة صورة مسيحية لم يتخلّ الغرب عن تفاصيلها (حتى تحت ضغط الحقائق الواضحة) إلا إلى أدنى درجة ممكنة ، أما خطوطها العامة فإنه لم يتخلّ عنها أبداً . وقد وجدت ظلال من الفروق ، ضمن إطار عام فقط . وكانت جميع التصويبات التي أُدخِلت رغبة في تحقيق مزيد من الدقة مجردَ دفاع عمّا كان قد اتضح حديثاً أنه عرضةٌ للنقد ، أي تدعيماً لبنية طرأ عليها الضعف . فالرؤية المسيحية كانت نصباً عالياً لم يكن يمكن أن يقوض حتى من أجل إعادة بنائه . »[٣٩] .

وقد ازدادت هذه الصورة المسيحية الصارمة للاسلام حدة وتوتّراً بطرق لا تحصى كان بينها ، خلال العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة ، تشكيلة واسعة من الشعر ، والجدال المتفقّه ، والتطيّر الشائع [٤٠] . وبحلول هذا الوقت ، كان الشرق الأدنى قد أُدغِم تماماً في التصور المسيحي اللاتيني للعالم - كما حدث في أغنية رولان حيث تُصوَّر عبادات العرب على أنها تشمل

* « التخريج » هنا بمعنى الاخراج إلى الخارج ، أو تحويل الشيء إلى شيء خارجي .

ماهومت وأبولو . ومع منتصف القرن الخامس عشر ، كما أظهر آر. وو. سَذَرْنْ بذكاء لامع ، أصبح واضحاً للمفكرين الغربيين الجادين «أن عليهم أن يفعلوا شيئاً ما حول الاسلام» الذي كان قد قلب الموقف بعض الشيء بوصوله عسكرياً إلى أوروبا الشرقية . ويروي سَذَرْنْ حدثاً احتدامياً بين ١٤٥٠ و ١٤٦٠ حين حاول أربعة رجال متفقّهين هم جون أوف سيغوفيا ، ونيكولاس أوف كوسا ، وجان جرمان ، وإينياس سيلڤيس (البابا بولس II) أن يعالجوا الاسلام من خلال «مؤتمر» . وكانت الفكرة فكرة جون أوف سيغوفيا ؛ وكان يُنتوى للمؤتمر أن يكون مؤتمراً معداً لمواجهة الاسلام يحاول فيه المسيحيون أن يحملوا المسلمين على اعتناق المسيحية بالجملة . « وقد اعتبر جون المؤتمر أداة ذات وظيفة سياسية بالاضافة إلى وظيفته الدينية المحددة ، وبعبارات ستَمَسُّ وتراً حساساً في صدور المحدثين ، قال أنه حتى لو استمر المؤتمر عشر سنوات فإنه سيكون أقل كلفة وأقل تدميراً من الحرب . » ولم يكن الرجال الأربعة على اتفاق ؛ إلا أن الحدث حاسم لأنه كان محاولة على درجة جيدة من التسفسط واللطافة ـ وجزءا من محاولة أوروبية عامة من بِيْدْ الى لوثر ـ لوضع شرق ممثِّل للشرق فعلاً أمام أوروبا ، ولمسرحة الشرق وأوروبا معاً بطريقة متناسقة . وكان القصد من ذلك أن يوضِّح المسيحيون للمسلمين أن الاسلام لم يكن أكثر من صورة معدولة ضالة للمسيحية . ويختتم سذرن كلامه كما يلي :

«إن أكثر الأشياء جلاء لنا الآن هو عجز أي من أنظمة الفكر هذه (المسيحية الأوروبية) عن تقديم إيضاح مقنع إقناعاً تاماً للظاهرة التي انطلقت هذه الأنظمة لايضاحها (الاسلام) وعجزها إلى حد أبعد عن أن تؤثر في مجرى الأحداث العلمية بشكل حاسم . وعلى مستوى عملي لم تكن الأحداث في النهاية كما تكهّن بها أكثر المراقبين ذكاء : لا بالقدر نفسه من الخير ولا بالقدر نفسه من السوء ؛ وقد يكون جديراً بالملاحظة أن الأحداث لم تأتِ بصورة أفضل مما أتت عليه حين توقع خير الحكّام ، بثقة ، أن تنتهي نهاية سعيدة . هل حدث أي تقدم في معرفة المسيحيين للاسلام ؟ لا بد لي أن أعبر عن اقتناعي بأنه كان ثمة تقدم . حتى إذا كان حل المشكلة قد ظل غائباً عن الأبصار بعناد ، فقد أصبح التعبير عن المشكلة وتقريرها أكثر تعقيداً أو أكثر عقلانية ، وأكثر اتصالاً بالتجربة . . . ولقد أخفق الباحثون الذين أجهدوا أنفسهم في دراسة مشكلة الاسلام في العصور الوسطى في إيجاد الحل الذي بحثوا عنه وتمنوه . بيد أنهم طوروا عادات للعقل وقوى للادراك قد تستحق ، في رجال آخرين وفي حقول دراسة أخرى ، النجاح . »[٤١].

إن أفضل قسم من تحليل سَذَرْنْ ، هنا وفي أمكنة أخرى من تاريخه الوجيز لآراء الغرب في الاسلام ، هو إظهاره لكون ما يصبح في النهاية أكثر تشذيباً وتعقيداً وتشابكاً هو جهل الغرب ، لا جسد ما من المعرفة الغربية الايجابية التي تزداد حجماً ودقة . ذلك أن الاختلاقات لها منطقها الخاص ، وجدلية نموها وانحطاطها الخاصة . لقد كُدِّسَتْ فوق محمد في العصور الوسطى حزمة من الخصائص التي تطابقت مع « شخصية أنبياء (الروح الحرة) [في القرن الثاني عشر] الذين ظهروا في أوروبا ، وادعوا أنهم صادقون ، وجمعوا وراءهم أتباعاً . » وبطريقة مشابهة ، فما دام محمد قد

اعتُبِر ناشراً لوحي زائف ، فقد أصبح هو كذلك تجسيداً للشبق ، والفسق ، والشذوذ الجنسي ، وسلسلة كاملة من الخيانات المتنوعة التي اشتقت جميعاً بصورة « منطقية » من انتحالاته المذهبية(٤٢) . وهكذا اكتسب الشرق ممثِّلين ، بوجه من القول ، وتمثيلات ، كان كل منها أكثر محسوسية ، وأكثر تطابقاً داخلياً ، مع أحد الأوضاع الطارئة الغربية ، مما كان قد سبقه . وكأن أوروبا ، بعد أن استقرت مرة على اعتبار الشرق موضعاً ملائماً لتقمُّص اللانهائي في شكل نهائي ، أصبحت عاجزة عن الاقلاع عن هذه الممارسة ؛ ويصبح الشرق والشرقي ، عربياً ، مسلماً ، أو هندياً ، أو صينياً ، أو أيّاً كان ، شبهَ تقمصات زائفة تكرارية لأصل عظيم (المسيح ، أوروبا ، الغرب) يفترض أنهم كانوا يقلدونه . ولم يتغير مع الزمن غير مصدر هذه الأفكار الغربية النرجسية الطابع ؛ أما شخصيتها الأساسية فلم يطرأ عليها من تغير . وهكذا نجد في القرنين الثاني عشر والثالث عشر تصديقاً عاماً لكون « الجزيرة العربية على حواشي العالم المسيحي ملجأً طبيعياً للهراطقة العصاة »(٤٣) وأن محمداً كان مرتداً داهية ؛ بينما سيكون مستشرق باحث ، ومختص ألمعي ذلق ، في القرن العشرين ، هو من يشير إلى أن الاسلام ليس في الحقيقة إلا هرطقة آرية من الدرجة الثانية(٤٤) .

الآن يكتسب وصفنا المبدئي للاستشراق بأنه حقل متفقّه محسوسيةً جديدة . فالحقل هو غالباً فضاءٌ مغلق . ومفهوم التمثيل مفهوم مسرحي : فالشرق مسرح عليه يحصر المشرق بأكمله ، وعلى هذا المسرح ستظهر شخصيات دورها هو أن تمثِّل الكل الأوسع الذي تنبع هي منه . ويبدو الشرق ، إذن ، لا امتداداً دون حدود خارج العالم الأوروبي المألوف ، بل حقلاً مغلقاً ، مسرحاً تمثيلياً ملصقاً بأوروبا . والمستشرق ليس إلا الفرد المختص بمعرفةٍ تحمل مسؤوليتَها أوروبا كلُّها ، بالطريقة نفسها التي يكون بها جمهور من المشاهدين ، تاريخياً وثقافياً ، مسؤولاً عن (ومستجيباً لـ) مسرحيات نظمها ، تقنياً ، الكاتب المسرحي . وفي أعماق هذا المسرح الشرقي يكمن مخزون مسرحي (ريبرتوار) ثقافي هائل تبتعث مواده الفردية عالماً رائعاً في ثرائه : الفينيق ، وكليوباترا ، وعدن ، وطرواده ، وسدوم ، وعاموره ، وعشتار ، وآيزيس ، وأوزيريس ، وملكة سبأ ، وبابل ، والجن ، والمجوس < الثلاثة > ، ونينوى ، وبرسْتَر جّون ، وماهومت ، وعشرات آخرين ؛ وضعيات إطارية ، وفي بعض الحالات أسماء فقط ، نصف متخيّلة ، نصف معروفة ؛ عفاريت ، وشياطين ، وأبطال ، ورعب ، ولذّات ، وشهوات . وقد تغذى الخيال الأوروبي بإغراق من هذا المخزون : فبين العصور الوسطى والقرن الثامن عشر استقى مؤلفون رئيسيون مثل أريوسْطو ، ومِلْتُن ، ومارلو ، وتاسو ، وشكسبير ، وسرفانْتِس ، وناظمو أغنية رولان وقصيد السِّيْد ، من كنوز الشرق من أجل إنتاجهم بطرق أبرزت خطوط الصور والأفكار والشخصيات التي تسكن الشرق ومنحتها حدة ونصاعة أكبر . وبالاضافة إلى ذلك ، فقد دفع الكثير مما اعتبر بحثاً استشراقياً متفقهاً في أوروبا بأساطير عقائدية إلى موضع الفاعلية ، حتى حين بدت المعرفة وكأنها تتقدم بحق .

ثمة مثل بارز على كيفية التقاء الشكل المسرحي بالصور المتفقّهة في مسرح الاستشراق ، هو

كتاب بارتِلِمي ديربيلو المكتبة الشرقية ، الذي طبع ، بعد وفاته ، عام ١٦٩٧ مع مقدمة لأنطوان غالان . وتعتبِرُ مقدمةُ تاريخ كمبردج للاسلام الذي صدر حديثاً كتابَ المكتبة الشرقية ، جنباً إلى جنب مع إنشاء جورج سَيْل التمهيدي لترجمته للقرآن (١٧٣٤) ، وكتاب سيمون أُوكلي تاريخ العرب (١٧٠٨ ، ١٧١٨) « ذات أهمية بالغة » في زيادة « الفهم الجديد للاسلام » اتساعاً ، وفي إيصاله«إلى جمهور قارىء أقل جامعية»[٤٥]. وهذا وصف قاصر لعمل ديربيلو الذي لم يكن مقصوراً على الاسلام كما كان كتابا سَيْل وأُوكلي . وباستثناء واحد هو كتاب يوهان هوتنغرتاريخ الشرق الذي ظهر عام ١٦٥١ ، فقد بقي المكتبة الشرقيةالمرجع الرئيسي السائد في أوروبا حتى أوائل القرن التاسع عشر . وكان مجال الكتاب في الحقيقة هائلاً . وقد قارن غالان ، الذي كان أول مترجم لألف ليلة وليلة ، ومستعرباً متميزاً ، بين ما حققه ديربيلو وبين كل عمل سابق له بملاحظة المدى العريض الهائل لمشروعه . وقد قرأ ديربيلو عدداً كبيراً جداً من المؤلفات ، كما يقول غالان ، بالعربية ، والفارسية ، والتركية مما جعله قادراً على الاطلاع على معلومات حول قضايا كانت قد بقيت حتى ذلك الوقت محجوبة عن الأوروبيين .[٤٦] وبعد أن قام ديربيلو ، أولاً ، بتأليف قاموس لهذه اللغات الشرقية ، تابع عمله ليدرس التاريخ ، والشريعة ، والجغرافيا ، والعلوم ، والفنون في الشرق بكلا نمطيها الرائع الخارق والحقيقي الصادق . ومن ثَمَّ قرر أن يؤلف كتابين الأول مكتبة ، وهو قاموس مرتب على حروف الهجاء ، والثاني مجموعة مختارات (انطولوجي) . ولم ينتهِ سوى القسم الأول فقط .

وفي مسرده للمكتبة ، يقول غالان أن كلمة «الشرقي» كان قد خطط لها أن تشمل بصورة رئيسية شرقي المتوسط (The Levant)،مع أن المرحلة الزمنية التي تغطيها المكتبة ، يتابع غالان بإعجاب ، لم تبدأ أبداًمع خلق آدم وتنته في الزمن الذي«نحيا فيه نحن» : بل إن ديربيلو قد أوغل في التاريخ إلى ما قبل ذلك ، إلى زمن « غابر أكثر قدماً » كما وصف في التواريخ المدهشة الخرافية ، إلى<مرحلة الجماعة المسماة>السليمانيين السابقين على آدم . . ومع اطراد وصف غالان ، نعرف أن المكتبة ، كانت « مثل اي » تاريخ آخر للعالم ، إذ أن ما حاولت أن تفعله هو أن تقدم جامعاً للمعرفة المتاحة للانسان عن قضايا مثل الخلق ، والطوفان ، وخراب بابل ، إلى آخر ذلك ، بفارق ، هو أن مصادر ديربيلو كانت شرقية ، وقد قسم التاريخ إلى نوعين : مقدس ومدنَّس (وكان اليهود والمسيحيون في الأول ، والمسلمون في الثاني) وإلى عهدين : ما قبل الطوفان وما بعده . وهكذا استطاع ديربيلو أن يناقش تواريخ شديدة التباين مثل المغول ، والتتار ، والأتراك ، والسلافيين ؛ وقد تناول أيضاً جميع أقاليم الأمبراطورية الاسلامية من الشرق الأقصى إلى أعمدة هرقل ، بعاداتها ، وطقوسها ، وتقاليدها ، وشروحها ، وسلالاتها ، وقصورها ، وأنهارها ونباتاتها . وعمل كهذا ، رغم أنه أولى شيئاً من الاهتمام إلى « مذهب ماهومت الشاذ » الذي أنزل أضراراً بالغة بالمسيحية » كان أكثر دقة وإتقاناً في إحاطته من أي عمل آخر سابق عليه . ويختتم غالان « انشاءه » بطمأنة القارىء بإسهاب إلى أن مكتبة ديربيلو « مفيدة ومرضية » بشكل فريد ؛ إذ أن المستشرقين الآخرين مثل بوسْتِل ، وسكاليجر ، وغوليَس ، وبيوكوك ، واربينس أنتجوا

دراسات استشراقية كانت ضيقة جداً في طبيعتها النحوية ، أو المعجمية ، أو الجغرافية ، أو ما شابه ذلك . وكان ديربيلو وحده قادراً على أن يكتب كتاباً يستطيع إقناع القراء الأوروبيين بأن دراسة الثقافة الشرقية أكثر قيمة من أن تكون دون مردود أو ثمار . وديربيلو وحده ، كما يرى غالان ، حاول أن يشكل في أذهان قرائه فكرة كافية الاتساع عن معنى أن يعرف الانسان الشرق ويدرسه . فكرة بمقدورها أن تفعل شيئين في آن واحد : أن تملأ العقل ، وأن تشبع توقعات المرء العظيمة سابقة التصور(٤٧) .

في مثل جهود ديربيلو ، اكتشفت أوروبا قدرتها على احتواء الشرق وعلى شرقنته ، وفي ما يقوله غالان عن مادته ومادة ديربيلو الشرقية ، يظهر من مكان لآخر شعور واضح بالفوقية . كما أنه في أعمال جغرافيي القرن السابع عشر مثل رافائيل دومان ، كان بمقدور الأوربيين أن يدركوا أن الشرق كان يُتجاوَز ويُحال إلى عالم عتيق مع تطور العلوم الغربية(٤٨). لكن ما يبدو واضحاً ليس الميزة النابعة من امتلاك منظور غربي وحسب ، بل أن ثمة أيضاً التقنية الظافرة المتمثلة في تناول خصوبة الشرق الهائلة وتحويلها بصورة منتظمة ، بل أبجدية أيضاً ، إلى شيء في متناول معرفة العامة في الغرب . وحين قال غالان عن ديربيلو إنه يشبع توقعات الانسان فقد عنى ، فيما أعتقد ، أن المكتبة لم تحاول أن تعيد النظر في الأفكار المتداولة المتوارثة عن الشرق . ذلك أن ما يفعله المستشرق هو أن يوثّق الشرق ويؤكّده في أعين قرائه ؛ وهو لا يحاول ، أو يرغب في ، زعزعة القناعات الثابتة . وكل ما فعلته المكتبة الشرقية هو أنها مثّلت الشرق بصورة أكثر كمالاً ووضوحاً ، فاستحال ما كان ربما مجموعة لا تماسكَ بينها من الحقائق المكتسبة دون انتقاء والمتعلقة بشكل غامض بتاريخ بلدان شرقي المتوسط ، والصور التوراتية ، والثقافة الاسلامية ، وأسماء الأماكن وهلمّ جراً ، إلى شاسعة (بانوراما) شرقية عقلانية من الألف إلى الياء . تحت المدخل المتعلق بمحمد سرد ديربيلو أولاً جميع أسماء النبي ، ثم انتقل إلى تأكيد قيمة محمد العقائدية والمذهبية كما يلي :

« هذا هو المنتحل المشهور ماهومت ، المؤلِّف والمؤسِّس لهرطقة اتخذت لها اسم الدين ، نسميها نحن الماهومتية . راجع المدخل (إسلام).وقد نسب مفسرو القرآن وفقهاء الشريعة الاسلامية ، أو الماهومتية، إلى هذا النبي المزيّف كل المدائح التي نسبها الآريون ، والبولسيون ، أو البوالسة ، والهراطقة الآخرون إلى يسوع المسيح ، مجردين إياه في الوقت نفسه ، من ألوهيته . . »(٤٩).

و « المحمدية » هي التسمية الأوروبية العلائقية (والمهينة) ، أما « الاسلام » وهو الاسم الصحيح ، فإنه يُسقَط ويُدرَج تحت مدخل آخر . « الهرطقة . . . . التي نسميها نحن الماهومتية » « تُلتَقَط » بوصفها تقليداً لتقليد مسيحيّ للدين الحق . ومن ثم يستطيع ديربيلو أن ينتقل في المسرد التاريخي الطويل لحياة محمد ، إلى عملية سردية مباشرة تقريباً . غير أن الموضع الذي يخصصه لمحمد هو المهم في المكتبة . ذلك أن الخطر النابع من هرطقة طليقة دون قيد ينتفي بتحويل هذه الهرطقة إلى مادة مكشوفة عقائدياً جاهزة للترتيب الأبجدي . وهكذا لا يبقى محمد منفلتاً يجوب

العالم الشرقي فاسقاً ، لا أخلاقياً ، مهدداً ، بل يجلس في هدوء في حيّزه (البارز دون شك) على مسرح الاستشراق(٥٠). ويُعطى محمد نسباً ، وتفسيراً ، بل حتى تطوراً ، تنطوي كلها تحت الجمل الخبرية البسيطة التي تمنعه من الشرود إلى مكان آخر .

إن صوراً مثل هذه عن الشرق هي صور من حيث أنها تمثّل ذاتاً كبيرة جداً أو تشكل تعبيراً عنها ـ ذاتاً تنتشر ، في غياب هذه الصور ، انتشاراً يقربها من المحال؛ وتمنح هذه الصور الانسان القدرة على إدراك هذه الذات أو معاينتها ؛ ثم إن هذه الصور هي ، كذلك ، شخصيات ترتبط بأنماط كالمغرورين والمتباهين ، والبخلاء ، والشرهين ، الذين أنتجهم ثيوفراستس ، ولابروييه ، أو سِلْدِنْ . وربما لم يكن صحيحاً تماماً أن يقال إن المرء يـرى شخصيات مثل الجندي المختال المتباهي ، أو محمد المتنحل ، ما دام الحصر الأسلوبي لشخصية ما يُفْتَرض في أفضل الحالات أن يسمح للمرء باستيعاب نمط نوعي كلّي دون صعوبة أو التباس . ومع ذلك ، فإن شخصية محمد كما يرسمها ديربيلو هي صورة لأن النبي المزيّف جزء من تمثيل مسرحي عام يسمّى الشرقي تُتَضَمَّنُ <ذاته> الكلّيةُ في المكتبة .

يستحيل فصل الطبيعة التعليمية للتمثيل الذي يقدمه الاستشراق عن الأجزاء الأخرى من الأداء . وفي عمل متفقّه مثل **المكتبة الشرقية** ، التي كانت نتيجة لدراسة وبحث منتظمين ، يفرض المؤلف نظاماً ضابطاً على المادة التي عليها يعمل ؛ وبالاضافة إلى ذلك ، فإنه يريد أن يكون جلياً للقارىء أن ما تنقله الصفحة المطبوعة هو حكم منظم منسق على المادة . وهكذا فإن ما تنقله المكتبة هو فكرة عن قوة الاستشراق وفعاليته اللتين تذكّران القارىء باستمرار بأن عليه ، منذ الآن ، لكي يصل الشرق ، أن يمر عبر المشابك والتقنينات التي يقدمها المستشرق . ولا يقتصر الأمر على أن الشرق يعدّل بحيث يستجيب للضوابط الأخلاقية للمسيحية الغربية ، بل إن الشرق يحاط بسلسلة من الآراء والأحكام التي تدفع العقل الغربي لأغراض التصويب والتحقيق ، لا إلى مصادر شرقية أولاً ، بل إلى أعمال استشراقية أخرى. ويصبح المسرح الاستشراقي ، كما أسميه عبر هذه الدراسة ، نظاماً من الصرامة-الأخلاقية والمعرفية . ومن حيث هو فرع من فروع الدراسة يمثل المعرفة الغربية المؤسَّسة للشرق ، فإن الاستشراق يغدو بذلك ممارساً لقوة ذات اتجاهات ثلاثة : على الشرق ، وعلى المستشرق ، وعلى « المستهلك » الغربي للاستشراق . وسيكون خطأً ، فيما أعتقد أن نقلل من شأن العلاقة ذات الاتجاهات الثلاثة التي تتأسس بهذه الطريقة . ذلك أن الشرق (« في الخارج هناك » باتجاه المشرق) يُصَوَّبُ ، بل يعاقَب أيضاً ، لوقوعه خارج حدود المجتمع الأوروبي : عالم « نا » نحن ؛ وهكذا يشرقن الشرق . وتلك عملية لا تقتصر على تحديد الشرق باعتباره إقليم المستشرق ، بل إنها كذلك تفرض على القارىء الغربي المبتدىء أن يقبل تقنيات المستشرق (مثل مكتبة ديربيلو الأبجدية) باعتبارها الشرق الحقيقي . وتصبح الحقيقة ، باختصار ، وظيفة أدائية من وظائف المحاكمة المتفقّهة ، لا المادة نفسها التي تبدو ، بمرور الزمن ، وكأنها تدين حتى بوجودها نفسه للمستشرق .

وليس من الصعب أن نتفهم هذه العملية التعليمية أو أن نعللها . وينبغي أن يتذكر المرء من جديد أن جميع الثقافات تفرض تصويبات على الواقع الخام ، محوّلة إياه من موجودات عائمة دون ضابط إلى وحدات للمعرفة . ولا تكمن المشكلة في أن هذا التحويل يحدث بالفعل ، إذ أنه طبيعي جداً أن يقاوم العقل الانساني هجوم الغرابة التي لم تخضع لمعالجة بعد عليه ؛ ولذلك فإن الثقافات كانت دائماً تميـــــل إلى إخضاع الثقافات الأخرى لتحوّلات كاملة ، متلقية إياها لا كما هي بل ، من أجل مصلحة المتلقي ، كما ينبغي أن تكون . غير أن الشرقي ، على أية حال ، كان دائماً ، بالنسبة للغرب مثل جانب ما من جوانب الغرب ؛ ففي نظر بعض الرومانسيين الألمان ، مثلاً ، كانت الديانة الهندية جوهرياً صورة شرقية معدولة من الحلولية الجرمانية المسيحية . ومع ذلك فإن المستشرق يأخذ نفسه دائماً بتحويل الشرق من شيء إلى شيء آخر : وهويفعل ذلك من أجل نفسه ، ومن أجل ثقافته ، وفي بعض الحالات من أجل ما يظنه مصلحة الشرقي . وعملية التحويل هذه منتظمة منضبطة ؛ فهي تدرَّس ، ولها جمعياتها الخاصة ، ودورياتها ، وتقاليدها ، ومفرداتها ، وبلاغتها التي ترتبط كلها ، بطرق أساسية ، بالمعايير الثقافية والسياسية السائدة في الغرب وتنبع ، في الوقت نفسه ، من هذه المعايير ، والتي تميل ، كما سأظهر فيما بعد ، إلى أن تصبح أكثر ، لا أقل ، كلية في ما تحاول أن تفعله إلى درجة أن المرء ، حين يقوم بمسح الاستشراق في القرنين التاسع عشر والعشرين ، يخرج بانطباع طاغ هو انطباع عن تخطيطات الاستشراق الخالية من الحساسية للشرق بأكمله .

تتجلى البداية المبكرة لهذه التخطيطات من الأمثلة التي قدمتها لصور تمثيل الغرب للشرق في العصر الكلاسيكي اليوناني . أما مدى الفصاحة والوضوح الذي بلغته هذه الصور المتأخرة ، التي بنيت على الصور المبكرة ، ومدى العناية المفرطة الذي بلغته تخطيطاتها ، ومدى الفاعلية الاحتدامية للموضع الذي احتلته في الجغرافيا التخيلية الغربية ، فيمكن أن توضح إذا انتقلنا الآن إلى جحيم دانتي . لقد كان إنجاز دانتي الحقيقي في **الملهاة الالهية** أنه جمع بسلاسة بين التصوير الواقعي العادي وبين نظام من القيم المسيحية كوني وسرمدي . وما يراه دانتي الحاج إذ يتجول في الجحيم ، والمطهر ، والفردوس هو رؤيا فذة ليوم القيامة . يرى باولو وفرنسيسكا ، مثلاً ، وقد حشرا في الجحيم إلى الأبد بسبب آثامهما ، ومع ذلك فإنهما يُعَايَنان وهما يلعبان ، بل يعيشان بالفعل ، أدوار الشخصيات والأفعال التي انتهت بهما إلى حيث سيكونان إلى الأبد . وهكذا فإن كلاً من الشخوص في رؤيا دانتي لا يمثل نفسه فقط بل إنه كذلك تمثيل نمطي لشخصيته وللمصير الذي خُصَّ به . ويظهر « مومينتو » ـ محمد ـ في فصل (كانتو) ٢٨ من الجحيم . وقد وضع في الثامنة من دوائر الجحيم التسع . وفي التاسعة من الماليبولج العشر ، وهي دائرة من الخنادق الكئيبة التي تحيط بمعقل الشيطان في الجحيم . وهكذا فقبل أن يبلغ دانتي محمداً ، يمر عبر دوائر تحتوي على أناس آثامهم من مرتبة أدنى : ذوي الشهوات الجامحة ، وذوي الأطماع ، والشرهين ، والهراطقة ، وذوي الغضب الجامح ، والمدفوعين برغبة الانتحار ، والمجدّفين باسم الرب . وبعد محمد ، ثمة فقط المزيفون والخونة (وبينهم يهوذا ، ويروتس ، وكاسيس) قبل أن يبلغ الانسان قعر الجحيم ،

حيث يوجد الشيطان ذاته : وينتمي محمد ، بهذه الصورة ، إلى تركيب سلالـي متصلب من الشرور ، في فصله من يسميهم دانتي « ناشرو الفضيحة والفتنة » . وعقاب محمد ، وهو أيضاً مصيره الأبدي ، عقاب مثير لاشمئزاز من نمط فريد . فهو أبداً يقطع إلى نصفين من ذقنه إلى دبره ، مثل برميل تمزق أضلاعه ، كما يقول دانتي . ولا يوفر شعر دانتي على القارىء عند هذه النقطة أيّاً من تفاصيل يوم الحشر التي تؤدي إليها عقوبة باهرة كهذه : فأمعاء محمد وبرازه يوصفان بدقة لا تني . ويشرح محمد مسببات عقابه لدانتي ، مشيراً كذلك إلى علي ، الذي يتقدمه في صف الآثمين الذين يشقّهم الشيطان الحارس إلى نصفين ؛ كما يطلب محمد من دانتي أن يحذر رجلاً اسمه ، فرا دولشينو ، وهوقسيس مرتدّ دعا أصحابه إلى المشاركة الجماعية في النساء والممتلكات واتُّهم بأنه كانت له خليلة ، مما ينتظره من عذاب . ولا بد أن القارىء قد أدرك الآن أن دانتي رأى تطابقاً بين الشهوانية المقرفة لدى محمد ودوليشينو ، وبين ادعائهما لمكانة دينية بارزة كذلك .

إلا أن هذا ليس كل ما لدى دانتي ليقوله عن الاسلام . فقبل ذلك تظهر جماعة صغيرة من المسلمين في الجحيم . ويقف ابن سينا وابن رشد ، وصلاح الدين بين أولئك الوثنيين الفضلاء الذين يحصرون ، جنباً إلى جنب مع هيكتور ، وإينياس ، وإبراهيم ، وسقراط وأفلاطون ، وأرسطو ، في الدائرة الأولى من الجحيم ، ليقاسوا هناك أقل درجة ممكنة من العقاب (بل عقاباً شريفاً في الواقع) لأنهم لم يُمْنَحوا نعمة الوحي المسيحي . ويعجب دانتي ، طبعاً ، بفضائلهم وإنجازاتهم ، لكنما كان عليه أن يصدرعليهم حكماً ، مهما كان خفيفاً ، لأنهم لم يكونوا مسيحيين ، بالمصير إلى الجحيم . إذ لا شك أن الأبدية ملغٍ عظيم للتمايزات والفروق ، غير أن الأعراف البالية والاستثناءات الخاصة المتمثلة في وضع إشراقيين سابقين على المسيحية في الفصلة نفسها من اللعنة « الوثنية » مع مسلمين تالين للمسيحية ، لا تسبب أي قلق لدانتي . ورغم أن القرآن يميز المسيح بأنه نبيّ ، فإن دانتي اختار أن يعتبر الفلاسفة المسلمين العظام والملك المسلم<صلاح الدين>جهلةً بالمسيحية . ثم إن كونهم قادرين على أن يسكنوا المستوى الرفيع نفسه الذي يسكنه أبطال الماضي الكلاسيكي الغابر وحكماؤه هو رؤيا معزولة عن التاريخ ، تشبه رؤيا رافائيل في جداريّته « مدرسة أثينا » التي يقف فيها ابن رشد على أرض المجمع (الأكاديمية) كتفاً إلى كتف مع سقراط وأفلاطون (شبيهاً بما يحدث في كتاب فينيلون حوار الموتى (١٧٠٠ ـ ١٧١٨) حيث يدور نقاش بين سقراط وكونفوشيوس) .

وتشكل تمييزات دانتي وإدراكه الشعري الصافي للاسلام مثلاً على الحتمية الخططية بل الكونية (كوزمولوجية) تقريباً التي يصبح بها الاسلام وممثلوه المعينون مخلوقات أنتجها الفهم الغربي الجغرافي ، والتاريخي ، وفوق كل شيء ، الأخلاقي ؛ فالمعلومات التجريبية حول الشرق أو حول أي من أجزائه لا تشكل إلا عاملاً ضئيلاً ، وما هو هام وحاسم هو ما أسميه هنا الرؤيا الاستشراقية ، وهي رؤيا لا تقتصر بأية حال على الباحث المحترف ، بل إنها ملك مشترك لكل من فكر بالشرق في الغرب . وتزيد طاقات دانتي الشعرية من حدة توتر هذه المنظورات التي يعايَن

الشرق من خلالها ، وتجعلها أكثر لا أقل تمثيلاً ، ويُثَبِّت محمد ، وصلاح الدين ، وابن رشد وابن سينا ، في نظام كوني رؤيوي ـ يُثَبَّتون ، ويمُدُّون ، ويُؤَطَّرون ، ويُسجَنون ، دون اعتبار لشيء سوى « وظيفتهم الأدائية » والأنساق التي يحققونها فوق خشبة المسرح التي يظهرون عليها . وقد وصف إشعيا برلين تأثير مثل هذه المواقف بالطريقة التالية :

في مثل هذا النظام الكوني يكون عالم الانسان (وفي صورة معدلة أخرى يكون الكون كله) تركيباً سلالياً واحداً شاملاً لكل شيء . وهكذا فإن تعليل وجود كل شيء منه كما هو موجود ، وحيث هو موجود ، وفي زمن وجوده ، وتعليل كونه يفعل ما يفعله،هو ، بحد ذاته ، تبيان غايته وإلى أي مدى ينجح في تحقيق هذه الغاية ، وما علاقات التنسيق والانضواء بين الغايات التي تسعى إليها مختلف الذوات الساعية إلى غايات في الهرم المتناغم الذي تشكله هذه الذوات مجتمعة . وإذا كانت هذه صورة للواقع صحيحة ، فإن التعليل التاريخي ، مثل جميع أشكال التعليل ، ينبغي أن يتكون ، قبل كل شيء ، من نسبة الأفراد والجماعات والأمم والأجناس كل إلى مكانه السليم في النسق الكوني . وأن نعرف الموقع « الكوني » لشيء ما أو لشخص ما هو أن نقول ما هو وماذا يفعل ، وفي الوقت نفسه ، أن نقول لماذا يجب أن يكون كما هو وأن يفعل ما يفعله ؛ ومن هنا ، فأن يكون الشيء وأن يمتلك قيمة ، أن يوجد وأن يمتلك وظيفة أدائية (وأن يحقق هذه الوظيفة بنجاح كامل تقريباً) هي ، جميعاً ، أمر واحد بذاته . فالنسق والنسق وحده ، هو الذي يبرز إلى الوجود كل ما هو كائن ويؤدي إلى خروجه من الوجود ، ويمنحه الهدفية أي القيمة والمعنى ؛ وأن نفهم هو أن نتصور أنساقاً ؛ وكلما أمكن لحدث أو فعل أو شخصية أن يظهر كونه حتمياً إلى درجة أكبر ، كلما كان قد فهم فهماً أفضل ، كلما كانت بصيرة الباحث أكثر نفاذاً ، وكلما كنا أكثر قرباً إلى الحقيقة الواحدة النهائية . وهذا الموقف مناقض للتجريبية مناقضة عميقة . »[٥١]

وكذا هو ، بالفعل ، موقف المستشرق بشكل عام ، فهو يشارك السحر والأساطير في امتلاك طبيعة النظام المغلق الماثلة في كونه محتوياً لذاته ، مدعّماً لذاته . وفي نظام كهذا تكون الأشياء ما هي لأنها ما هي لمرة واحدة وإلى الأبد ، ولأسباب وجودية (انطولوجية) لا تستطيع أي مادة تجريبية أن تغيرها ، أو تزحزحها عن موضعها . والمواجهة الأوروبية مع الشرق ، وبشكل خاص مع الاسلام ، دعمت هذا النظام في تمثيل الشرق وحولت الاسلام ، كما اقترح هنري بيرن ، إلى التجسيد الخالص لذات خارجية بُنِيَتْ نقيضاً له الحضارة الأوروبية كلها منذ العصور الوسطى . وقد كان لانحطاط الأمبراطورية الرومانية نتيجة للغزو البربري أثر مليء بالمفارقة الضدية ، هو تمثل الأساليب البربرية في الثقافات الرومانية والمتوسطية أي في رومانيا ، بينما كانت نتيجة الغزو الاسلامي الذي بدأ في القرن السابع ، في رأي بيرن ، إزاحة مركز الثقافة الأوروبية بعيداً عن البحر المتوسط ، الذي كان آنئذ منطقة عربية ، وباتجاه الشمال . « وبدأت الجرمانية تلعب دورها في التاريخ ، فحتى تلك اللحظة كان التراث الروماني مستمراً دون انقطاع . أما الآن فإن حضارة جرمانية ـ رومانيةأصيلة كانت في طريقها إلى التبلور » . وانغلقت أوروبا على نفسها ، وأصبح الشرق ـ حين لم يكن مجرد مكان يذهب إليه المرء للتجارة ـ ثقافياً ، وفكرياً ، وروحياً خارج أوروبا

والحضارة الأوروبية التي أصبحت بكلمات بيرنّ « مجتمعاً واحداً مسيحياً عظيماً ملتصقاً ومحدداً بالمؤسسة الكنسية . . . وغدا الغرب الآن يعيش حياته الخاصة . »[٥٢] وفي قصيدة دانتي ، وأعمال بيتر المبجّل ، والمستشرقين الكلونياكيين الآخرين ، وفي كتابات المماحكين المسيحيين ضد الاسلام من غيبرت أوف توجنت ، وبيدْ ، إلى روجر بيكُن ، ووليم أوف طرابلس ، وبيرشارد أوف ماونت صهيون ، ولوثر ، وفي قصيد السيِّد وفي أغنية رولان، وفي عطيل شكسبير (هذا المنتهك للعالم) ، في كل ذلك يمثِّل الشرق والاسلام دائماً في صورة خارجي له دور خاص ليلعبه داخل أوروبا .

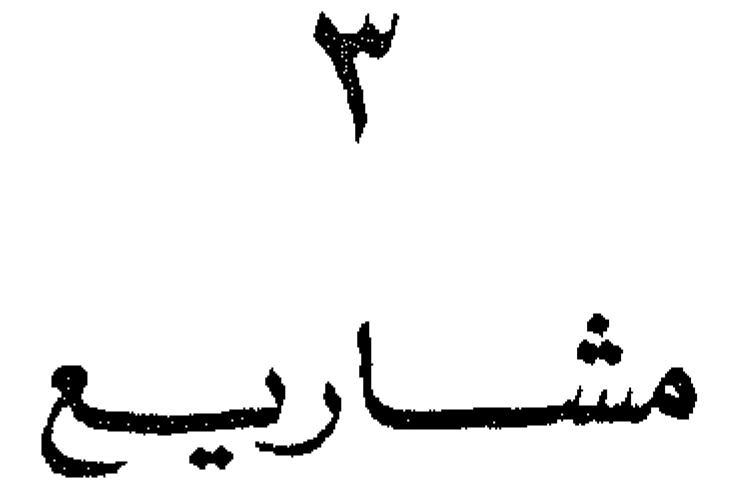
والجغرافيا التخيلية ، ابتداء من الصور الباهرة التي نجدها في الجحيم ، إلى الحيزات النثرية التي يقدمها ديربيلو في المكتبة الشرقية ، تمنح الشرعية لمفردات ولكون من الانشاء التمثيلي تختص بمناقشة الاسلام والشرق وفهمهما ؛ وما يعتبره هذا الانشاء حقيقة ـ كون محمد منتحلاً ، مثلاً ـ هو جزء مكوِّن مؤسِّس من الانشاء ، وتقرير يجبر الانشاءُ المرءَ على أن يقرره كلما ورد الاسم « محمد » ؛ ويكمن تحت جميع الوحدات المختلفة للانشاء الاستشراقي ، وبهذا أعْني ببساطة المفردات التي تستخدم كلما كان الشرق موضوع حديث أو كتابة ـ طقم من المجازات الممثِّلة ؛ وهذه المجازات هي بالنسبة للشرق ـ أو للاسلام ، وهو مدار اهتمامي الرئيسي هنا ـ كما الأزياء المؤسلبة بالنسبة للشخصيات في مسرحية ما ، فهي ، مثلاً ، كالصليب الذي يحمله الانسان العادي ، أو كالزيّ متعدد الألوان الذي يرتديه هارلكوين في مسرحية من مسرحيات الملهاة الفنية* وبكلمات أخرى ، فنحن لسنا بحاجة إلى البحث عن التطابق بين اللغة المستعملة لوصف الشرق والشرق نفسه ، لا لأن هذه اللغة غير دقيقة ، بل لأنها لا تحاول أن تكون دقيقة أصلاً . فما تحاول هذه اللغة أن تفعله ، كما حاول دانتي ذلك في الجحيم ، هو في وقت واحد أن تميِّز الشرق وتصفه باعتباره أجنبياً ، وأن تتمثله بشكل خططي على خشبة مسرح جمهورُه ومديرُه وممثلوه كائنون لأجل أوروبا فقط ؛ ومن هنا التذبذب بين المألوف والأجنبي ، فمحمد هو دائماً المنتحل (فهو مألوف ، لأنه يتظاهر بأنه كالمسيح الذي نعرفه) وهو دائماً الشرقي (أي أجنبي ، إذ رغم كونه بشكل ما « مثل » المسيح فهو في الحساب الأخير ، ليس مثله) .

وبدلاً من إدراج قائمة لجميع المجازات المرتبطة بالشرق ـ بغرابته ، وبتمايزه ، وبحسيته الغريبة المدهشة وهلم جراً ـ فإننا نستطيع أن نصدر تعميمات حول هذه المجازات كما تنوقلت عبر عصر النهضة ؛ فهي جميعاً خبرية وذاتية البرهان ؛ والزمن الذي تستخدمه هو اللازمني السرمدي ؛ وهي تخلق انطباعاً بالتكرار والقوة ؛ وهي دائماً مناظرة لمعادل أوروبي ، محدد أحياناً وغير محدد أحياناً أخرى ، لكنها ذات مرتبة أدنى إطلاقاً من هذا المعادل . ولوصف هذه الوظائف الأدائية كلها يكفي غالباً أن نستخدم صيغة الكينونة البسيطة « هو كائن » <أو صيغة الجملة الاسمية « هو طويل» > وهكذا فإن محمداً (كائن) منتحل ، وقد رُسِمت العبارة نفسها وجعلت

* Commedia dell'arte

لاهوتية في مكتبة ديربيلو ، ومنحت طبيعة احتدامية من قبل دانتي . وليس ثمة من حاجة لتقديم خلفية تاريخية ، إذ أن الدليل المطلوب لادانة محمد متضمن في الصيغة (هو كائن) . والمستخدم للعبارة لا يسوّغها أو يدعمها ، كما أنه لا يبدو ضرورياً أن يقال إن محمـداً «كان» منتحلاً ؛ وكذلك فإن المرء لا يحتاج إلى أن يقدر للحظة واحدة أن تكرار العبارة قد لا يكون ضرورياً ، فالعبارة تُكَرَّر ، ومحمد هـو منتحل ، وكل مرة يلفظ المرء العبارة يصبح محمد منتحلاً أكبر ، ويكتسب مؤلف العبارة درجة أعلى بقليل من السلطـة المرجعية من كونه قد أعلنها . ومن ثم فإن عنوان سيرة محمد المشهورة التي كتبها هنري بريدو في القرن السابع عشر هو **الطبيعة الحقيقية للانتحال** . وأخيراً فإن من الطبيعي أن فصلات مثل المنتحل (أو الشرقي ، في هذا المجال) تتضمن ، بل إنها تتطلب ، نقيضاً ما هو بشيء آخر عن طريق الخداع ، ولا هو بحاجة إلى تحديد هوية صريح إلى ما لا نهاية . وهذا النقيض هو «الغربي» أو ، في حالة محمد ، المسيح .

فلسفياً ، إذن ، إن نمط اللغة أو الفكر أو الرؤيا التي ما زلت أسميها في هذا البحث بصورة عامة جداً الاستشراق ، هو شكل من أشكال الواقعية الجذرية (الراديكالية) . وأي امرىء يستخدم الاستشراق ـ وهو عادة مُعالجة أسئلة ، أو أشياء ، أو خصائص ، أو أقاليم اعتبرت شرقية ، يخصص ، ويسمي ، ويثبت ، ويشير إلى ما يتحدث عنه ، أو ما يفكر به ، بلفظة أو بعبارة يُرى فيما بعد أنها « اكتسبت طبيعة الواقع أو ، ببساطة أشد ، أصبحت عين الواقع . والاستشراق ، من وجهة نظر بلاغية ، هو بشكل مطلق تشريحي وتعدادي : واستخدام مفرداته ، هو الاشتغال بتخصيص الأشياء الشرقية بدقة ، وتقسيمها إلى أجزاء تسهل السيطرة عليها . أما نفسياً ، فإن الاستشراق شكل من أشكال العصاب التوهمي (بارانويا) ومعرفة من نمط آخر مختلف ـ على سبيل المثال ـ عن المعرفة التاريخية العادية . وهذه في اعتقادي ، بضع من النتائج التي تؤدي إليها الجغرافيا التخيلية والحدود الاحتدامية التي تقوم برسمها . غير أن ثمة تحولات هي ، تحديداً ، تحولات حديثة لهذه النتائج المشرقنة . وإلى هذه سألتفت الآن .



من الضروري أن نتفحص النجاح الأكثر ألقاً للاستشراق على صعيد الفاعلية العملية حتى لو لم يكن ذلك إلا من أجل أن ندرك الخطأ التام (ومناقضة الحقيقة) الكامنين في الفكرة المهددة بعمق التي عبر عنها ميشيليه حين قال ، إن « الشرق يتقدم ، لا يقهر ، خطراً حاسماً

على آلهة النور بسحر أحلامه ، وبسحر ظلّيته »[٥٣]. لقد مرت العلاقات الثقافية ، والمادية ، والفكرية بين أوروبا والشرق بمراحل لا تحصى ، رغم أن الخط الفاصل بين الشرق والغرب قد ترك أثراً محدداً دائماً على أوروبا . ومع ذلك ، فقد كان الغرب بشكل عام هو الذي زحف على الشرق ، لا العكس . والاستشراق هو المصطلح النوعي الشامل الذي أستخدمه في هذه الدراسة لوصف التناول الغربي للشرق : الاستشراق هو الفرع من فروع المعرفة الذي تنوول به الشرق (وبه يُتناوَل) بطريقة منتظمة ، من حيث هو موضوع للتعلم ، والاكتشاف ، والتطبيق . إلا أنني ، إضافة إلى ذلك ، استخدمت المصطلح لتخصيص تلك المجموعة من الأحلام ، والصور ، والمفردات المتوفرة لكل من حاول أن يتحدث عما يقع شرق الخط الفاصل . وهذان البعدان للاستشراق ليسا غير متطابقين ، لأن أوروبا ، باستخدامهما معاً ، استطاعت أن تزحف على الشرق ، بأمانٍ وبمعنى غير مجازيّ . وهنا أود أن أناقش ، بشكل رئيسي ، الأدلة المادية على هذا الزحف .

بالنسبة لأوروبا كان الشرق ، باستثناء الاسلام ، حتى القرن التاسع عشر ميداناً ذا تاريخ مستمر من السيطرة الغربية التي لم تُتَحَدَّ . ويصدق هذا بجلاء على التجربة البريطانية في الهند ، وعلى التجربة البرتغالية في جزر الهند الشرقية ، والصين ، واليابان ، وعلى التجربتين الفرنسية والايطالية في أقاليم مختلفة من الشرق . وكان ثمة أمثلة متقطعة لمواقف متصلبة للسكان الاصليين تحاول خلخلة السكينة الناعمة كما حدث في ١٦٣٨ - ١٦٣٩ حين طردت مجموعة من المسيحيين اليابانيين البرتغاليين من المنطقة ؛ إلا أن الشرق العربي والاسلامي ، بشكل عام ، كانا الوحيدين اللذين واجها أوروبا بتحدًّ لم تجد له حلاً على الأصعدة السياسية ، والفكرية ، ولزمن قصير ، الاقتصادية أيضاً . فقد حمل الاستشراق في داخله ، إذن ، لمعظم تاريخه ، سمةَ موقف أوروبي إشكالي بإزاء الاسلام ؛ وحول هذا الجانب شديد الحساسية من الاستشراق سيتمحور اهتمامي في الدراسة الحاضرة . لقد كان الاسلام ، دون شك ، استفزازاً حقيقياً بطرق عديدة . فقد كان قريباً من المسيحية قرباً مقلقاً جغرافياً وثقافياً . وقد استقى من التقاليد اليهو - هيلينية ، واستعار بشكل خلّاق من المسيحية ، وكان بمقدوره أن يفاخر بنجاحات لا تنافس عسكرياً وسياسياً . بل إن ذلك لم يكن كل شيء . فالأصقاع الاسلامية تقوم مجاورة للأصقاع التوراتية ، بل حتى فوقها ؛ وأكثر من ذلك ، فإن قلب المجال الاسلامي كان دائماً ولا يزال الاقليم الأكثر قرباً إلى أوروبا ، وهو ما سمي بالشرق الأدنى ، أو المشرق الأدنى . والعربية والعبرية لغتان ساميتان ، وهما معاً تفرزان ، وتعيدان إفراز ، موادّ هي باستمرار ذات أهمية حيوية للمسيحية . ومنذ نهاية القرن السابع حتى معركة ليبانتو عام ١٥٧١ كان الاسلام ، في شكله العربي ، والعثماني ، أو شمال - الأفريقي والاسباني ، قد طغى على المسيحية الأوروبية أو هددها تهديداً فعّالاً . ولم يكن ممكناً أن يغيب عن ذهن أي أوروبي ، ماضياً أو حاضراً ، كونُ الاسلام قد فاق روما إشعاعاً وسما عليها . ولم يكن حتى غيبون نفسه استثناء على هذه القاعدة ، كما هو جليّ في المقطع

التالي من الانحدار والسقوط* :

« في أيام نصر الجمهورية الرومانية كان هدف مجلس الشيوخ أن يقصر قادته وفيالقه على حرب واحدة ، وأن يخمدوا عدواً أول إخماداً كاملاً قبل أن يستثيروا عداوة آخر . وقد قوبلت هذه المبادىء الأساسية الهيّابة للسياسة بالازدراء من قبل الخلفاء العرب المليئين شهامة وحماسة . وقد غزا هؤلاء الخلفاء بنبض الحيوية نفسه ، وبالنجاح نفسه ، خلفاء أغسطس وأرتاكسيركس ؛ وأصبح الملوك المتنافسون في الوقت نفسه فريسة لعدو كانوا لزمن طويل جداً قد اعتادوا أن يحتقروه . وخلال عشر سنوات من حكم عمر ، أخضع العرب لطاعته ٣٦ ألف مدينة وقلعة ، ودمروا أربعة آلاف كنيسة ومعبد للكافرين ، وشيدوا ١٤٠٠ جامع لممارسة ديانة محمد . وبعد مئة سنة من هربه من مكة ، امتد نفوذ خلفاء محمد وسلطانهم من الهند إلى المحيط الأطلسي ، عبر الأقاليم المختلفة والنائية . . . . . . »[٥٤].

وحين لم يكن المصطلح الشـرق ببساطة مرادفاً للمشرق الآسيوي كله ، أو لم يكن مقصوداً به ، بشكل عام ، تخصيص البعيد والغريب المدهش ، فقد فُهِمَ ، بصورة صارمة ، بوصفه ينطبق على الشرق الاسلامي . وغدا هذا الشرق «الهجومي» الناشط رمزاً لما أسماه هنري بوديه « موجة المد الآسيوي »[٥٥]. وكانت هذه هي الحال ، بالتأكيد ، في أوروبا خلال أواسط القرن الثامن عشر ، وهي النقطة التي توقفت عندها مخزونات المعرفة «الشرقية » ، مثل المكتبة الشرقية ، لديربيلو عن أن تعني بشكل رئيسي الاسلام ، أو العرب ، أو العثمانيين . وحتى في ذلك الوقت ، كانت الذاكرة الثقافية ، بصورة يسهل تفهمها ، قد أولت مكانة بارزة لأحداث بعيدة نسبياً مثل سقوط القسطنطينية ، والحروب الصليبية ، وفتح صقلية واسبانيا ، غير أنه إذا كانت هذه الأحداث رمزاً للشرق المهدد ، فإنها في الوقت نفسه لم تَمْحُ ما بقي من آسيا .

فقد كان ثمة دائماً الهند ، حيث سيطرت أوروبا ، وبشكل رئيسي انكلترا ، بعد فترة طويلة (١٦٠٠ ـ ١٧٥٨) من النشاط التجاري أساساً ، بصفتها قوة محتلة وبعد أن كانت البرتغال قد أرست القواعد الأولى للوجود الأوروبي في أوائل القرن السادس عشر . غير أن الهند نفسها لم تشكل مرة واحدة تهديداً محلّياً لأوروبا . بل ، على العكس من ذلك ، لقد كان انهيار السلطة المحلية في الهند وتحولها إلى مسرح للتنافس بين الدول الأوروبية وللسيطرة الأوروبية السياسية المباشرة ، السببَ في أن أوروبا أصبحت قادرة على معاملة الشرق الهندي بذلك التعالي الامتلاكي ـ دون أن تعامله أبداً بذلك الحس بالخطر الذي احتفظت به أوروبا للاسلام[٥٦] . وعلى أية حال ، فقد كان ثمة تفاوت هائل بين هذا التعالي وبين المعرفة الايجابية الدقيقة . لقد كانت مداخل ديربيلو في مكتبته عن الموضوعات الهندو ـ فارسية كلها مستقاة من مصادر إسلامية . ومن الصواب أن يقال أنه حتى أوائل القرن التاسع عشر كانت « اللغات الشرقية » تعتبر مرادفاً « للغات السامية » . وقد أدت النهضة الشرقية التي تحدث عنها كُوِينتْ وظيفة توسيع بعض الحدود التي كانت على درجة

---

* عنوان كتاب غيبون : انحدار الامبراطورية الرومانية وسقوطها .

كبيرة من الضيق والتي كان فيها الاسلام المثل الشرقي الشامل[٥٧]. ولم تكتسب السنسكريتية ، والديانة الهندية ، والتاريخ الهندي مرتبة المعرفة العلمية إلا بعد جهود سير وليم جونز في الجزء الأخير من القرن الثامن عشر ؛ بل إن اهتمام جونز بالهند ذاته جاءه عن طريق اهتمامه ومعرفته السابقَيْن بالاسلام .

ليس مفاجئاً ، إذن ، أن يكون الانتاج الرئيسي الأول للدراسات الاستشراقية بعد مكتبة ديربيلو كتاب سيمون أوكلي ، **تاريخ العرب** ، الذي ظهر المجلد الأول منه عام ١٧٠٨ . وقد أبدى مؤرخ حديث للاستشراق رأياً يقول أن موقف أوكلي من المسلمين ـ وهو أن المسيحيين الأوروبيين يدينون لهم بأول ما عرفوه عن الفلسفة ـ كان « صدمة مؤلمة » للجمهور الأوروبي . ذلك أن أوكلي لم يجعل هذا السبق الاسلامي واضحاً في كتابه وحسب ؛ بل إنه « أعطى أوروبا مذاقها الأول الموثّق والجوهري لوجهة النظر العربية فيما يخص الحروب مع البيزنطيين والفرس » .[٥٨] إلا أن أوكلي ، مع ذلك ، كان حريصاً على أن يتبرأ من التأثير المعدي للاسلام ؛ وخلافاً لزميله وليم وستّن (وهو خليفة نيوتن في جامعة كمبردج) ، فقد أوضح دائماً أن الاسلام كان هرطقة مستنكرة . وعلى الطرف الآخر ، فإن حماسة وستن للاسلام أدّت الى طرده من كمبردج عام ١٧٠٩ .

كان السبيل إلى الثروات الهندية (الشرقية) يقتضي دائماً المرورَ أولاً عبر الأقاليم الاسلامية ؛ كما كان يقتضي تحمل التأثير الخطر للاسلام من حيث هو نظام من المعتقدات شبه آري . وكان النجاح ، على الأقل خلال معظم القرن الثامن عشر ، حليف بريطانيا وفرنسا . وكانت الامبراطورية العثمانية قد استقرت منذ زمن طويل في وضع من الهرم المريح (بالنسبة لأوروبا) هو ما يسمى في القرن التاسع عشر « المسألة الشرقية » . وقد دخلت بريطانيا وفرنسا في حروب ثنائية في الهند بين ١٧٤٤ و١٧٤٨ ثم بين ١٧٥٦ و١٧٦٣ قبل أن يخرج البريطانيون ، في ١٧٦٩ ، متملكين للسيطرة الفعلية اقتصادياً وسياسياً على شبه القارة الهندية . فأي شيء كان أكثر حتمية من أن يختار نابليون الاستمرار في مضايقته لأمبراطورية بريطانيا الشرقية بأن يعترض أولاً سبيلها الاسلامي ، مصر ؟ ورغم أن غزو نابليون لمصر عام ١٧٩٨ كان قد سبقه ، مباشرة تقريباً ، مشروعان استشراقيان رئيسيان على الأقل ، فإن هذا الغزو ، ثم الاندفاعة القصيرة إلى سورية ، كان لهما دون منازع الأثر العظيم في تاريخ الاستشراق الحديث . وقبل نابليون ، لم تكن قد جرت إلا محاولتان (كلاهما على يد باحث) لغزو الشرق بتعريته من حجبه وبالنفاذ كذلك إلى ما وراء الملجأ النسبي للشرق التوراتي . وقد قام بالمحاولة الأولى ابراهام ـ هيسانت أنكتيل ـ دوبرون (١٧٣١ ـ ١٨٠٥) الذي كان منظِّراً شاذاً للمساواة ، وإنساناً استطاع أن يوفق في ذهنه بين الجانسنية والسنيّة الكاثوليكية والبراهمية ، ورحل إلى آسيا من أجل أن يبرهن على الوجود البدائي الفعلي لشعب **المختار** ولسلاسل الأنساب التوراتية . لكنه ، بدلاً من ذلك ، تجاوز غرضه المبدئي ووصل في رحيله شرقاً حتى بلغ سورات (surat) ليجد ثمة خبيئة من النصوص الأفيستية ،

وليكمل ثمة أيضا ترجمته للأفيستا . وقال ريمون شفاب معلقاً على النتفة الأفيستية الغامضة التي دفعت بأنكتيل إلى الرحلة ، إنه بينما « نظر الباحثون إلى نتفة أكسفورد الشهيرة ثم عادوا إلى دراساتهم ، فإن انكتيل نظر إليها ثم انطلق إلى الهند . » .

وقد لاحظ شفاب كذلك أن أنكتيل وفولتير كانا ذوي اهتمام مشترك بالشرق وبالتوراة ، رغم أنهما كانا ، مزاجياً وعقائدياً ، على طرفي نقيض مطلقين « إذ كان غرض الأول أن يجعل التوراة أكثر وثوقية وعصمة على الجدل ، بينما كان غرض الثاني أن يجعلها أكثر بعداً عن التصديق » . ومن المفارقة الفكهة أن ترجمة انكتيل للأفيستا قد خدمت غرض فولتير ، لأن اكتشافات الأول « أدت بسرعة إلى توجيه النقد إلى النصوص التوراتية ذاتها التي كانت حتى تلك اللحظة قد اعتبرت نصوصاً موحى بها » وقد وصف شفاب الحصيلة النهائية لرحلة انكتيل وصفاً جيداً :

« عام ١٧٥٩ ، أنهى انكتيل ترجمته للأفيستا في سورات ؛ وعام ١٧٨٦ أنهى ترجمته لليوبانيشادز في باريس ـ حافراً قناة اتصال بين شقي العبقرية الانسانية ، مصححاً وموسعاً النزعة الانسانية لحوض البحر المتوسط . وقبل أقل من خمسين سنة من ذلك ، كان أبناء وطنه قد سئلوا عن معنى أن يكون الانسان فارسياً ، حين علمهم كيف يقارنون المآثر الباهرة التي خلفها الفرس بتلك التي خلفها الاغريق . وقبل انكتيل لم يكن المرء ليبحث من أجل الحصول على معلومات حول التاريخ الغابر لكوكبنا ، إلا عند الكتاب العظماء من اللاتينيين ، أو الأغريقيين ، أو اليهود ، أو العرب . وكانت التوراة تعتبر صخرة وحيدة أو نيزكاً فضائياً . ولقد كان في متناول اليد كونٌ من الكتابة ، غير أنه ندر أن قدر أحد المساحة الشاسعة لهذه الأصقاع المجهولة . وبدأ هذا الادراك بعد ترجمة انكتيل للأفيستا ، ووصل ذروته المذهلة بفضل الاكتشافات التي تمت في آسيا الوسطى للغات التي تضاعفت بعد بابل . وقد أدخل انكتيل إلى مدارسنا ، التي كانت حتى ذلك الوقت محدودة بتراث عصر النهضة الأغريلاتيني الضيق ، والذي كان الاسلام نفسه قد نقل معظمه إلى الغرب ، رؤيا الحضارات لا تحصى تنتمي إلى أزمنة غابرة ولعدد لانهائي من الآداب ؛ وإضافة ، فإن بضعة الأقاليم الأوروبية لم تكن المناطق الوحيدة من العالم التي تركت بصماتها على التاريخ . »[٥٩].

للمرة الأولى ، جُلِيَ الشرق لعيني أوروبا في الوجود المادي لنصوصه ، ولغاته ، وحضاراته . وللمرة الأولى أيضاً ، اكتسبت آسيا بعداً فكرياً وتاريخياً دقيقاً به تستطيع أن تُدعِّم أساطير نأيها الجغرافي وعظم مساحتها . وبأحد تلك التعويضات المتقلّصة الحتمية لاتساعٍ ثقافي مفاجىء ، تلت جهودَ انكتيل الاستشراقية الجهود التي قام بها وليم جونز وهو ثاني المشروعينَ قبل ـ النابوليونيين اللذين ذكرتُهما أعلاه . وبينما فتح انكتيل آفاقاً بكراً فقد قام جونز بإغلاقها ، مقنِّناً ، ومجدولاً ، ومقارناً . وقد كان جونز ، قبل أن يغادر انكلترا إلى الهند عام ١٧٨٣ ، عالماً متقناً للعربية ، والعبرية ، والفارسية . وقد تكون معرفته لهذه اللغات قد بدت أقل إنجازاته أهمية : إذ كان أيضاً شاعراً ، وقانونياً ، وامرءاً متعدد الثقافات ، وكلاسيكياً ، وباحثاً لايكلُّ ،تؤ هله قواه للحظوة عند

شخصيات مثل بنجمن فرانكلن ، وإدموند بيرك ، ووليم بِتْ ، وصموئيل جونسُن . وفي الوقت الملائم أُسْنِد إليه « منصب مشرف ومربح في جزر الهند الشرقية » . وفور وصوله لتسلّم مهام منصبه مع شركة الهند الشرقية بدأ بمسار الدراسة الشخصية التي كان لها بعد ذلك أن تضم الشرق ، وتسيِّجه ، وتدجِّنه وأن تحوله ، بذلك ، إلى اقليم من أقاليم المعرفة الأوروبية . ومن أجل علمه الشخصي وعنوانه « موضوعات للاكتناه أثناء إقامتي في آسيا » عدّد جونز بين المواد التي تناولها استقصاؤه « قوانين الهندوسيين والمحمديين ؛ السياسة والجغرافية الحديثتين للهندستان ؛ أفضل السبل لحكم البنغال ؛ الحساب والهندسة والعلوم المزيجة للآسيويين ؛ الطب والكيمياء ، والجراحة ، والتشريح عند الهنود ؛ الانتاج الطبيعي للهند ؛ الشعر ، والخطابة وعلم الاخلاق في آسيا ؛ موسيقى الشعوب المشرقية ؛ التبادل التجاري ، والتصنيع والزراعة ، والتجارة في الهند » ، وما إلى ذلك . وفي ١٧ آب عام ١٧٨٧ ، كتب بلهجة لا إدعائية فيها إلى لورد أُلْثورب يقول : « إن طموحي هو أن أعرف **الهند** بصورة تفوق معرفة أي أوروبي آخر بها في أي زمن » . وهنا بالضبط كان بمقدور بلفور عام ١٩١٠ أن يجد أول جذر غامض ، لادعائه بأنه ، بصفته انكليزياً ، يعرف الشرق أفضل وأكثر مما عرفه أي إنسان آخر .

كان عمل جونز الرسمي القانون ، وهي مهنة ذات دلالة رمزية بالنسبة لتاريخ الاستشراق . فقبل سبع سنوات من وصول جونز إلى الهند ، كان وارن هَيْستِنغز قد قرر أن الهنود ينبغي أن يُحكموا تبعاً لقوانينهم الخاصة ، وهو مشروع أعمق مبادرة وجرأة مما يبدو عليه للوهلة الأولى ، ذلك أن التشريع القانوني السنسكريتي لم يكن موجوداً حينئذٍ ، بصورة صالحة للاستخدام العملي ، إلا في ترجمة فارسية ، ولم يكن ثمة من إنكليزي يعرف السنسكريتية بإتقان يسمح له بالرجوع إلى النصوص الأصلية . وقد استطاع أحد موظفي الشركة ، وهو تشارلس ولكنْز ، أن يتقن السنسكريتية أولاً ، ثم بدأ بترجمة **قوانين مانو** ؛ وسرعان ما بدأ جونز بمساعدته في هذا المجهود. (كان ولكنز، بالمناسبة، أول مترجم لِلْـ يدْبهاغافاد ـ غيتا) ، وفي كانون الثاني عام ١٧٨٤ ، عقد جونز الاجتماع التدشيني لجمعية البنغال الآسيوية ، التي كان لها أن تصبح ، بالنسبة للهند ، ما كانته الجمعية الملكية بالنسبة لانكلترا . وبصفته أول رئيس للجمعية ، وبصفته قاضياً ، فقد اكتسب جونز المعرفة الفعالة بالشرق وبالشرقيين التي كان لها فيها بعد أن تجعل منه المؤسس غير المنازع للاستشراق (بتعبير أي . جّي . آربري) . وكانت أهداف جونز ـ التي يعتقد أنه حققها فعلاً بدافع لا يقاوم للترميز والتقنين ، ولاخضاع التنوع اللانهائي للشرق « لدليل مختار كامل » من القوانين ، والأرقام ، والعادات ، والأعمال ـ هي : أن يحكم وأن يتعلم ، ثم أن يقارن الشرق بالغرب . وتشير أشهر أقواله إلى أي مدى كان الاستشراق الحديث ، حتى في بداياته الفلسفية ، فرعاً مقارناً من فروع المعرفة ، أسمى أهدافه تأسيس اللغات الأوروبية في مصدر شرقي قصيٍّ وخالٍ من الأذى :

« اللغة السنسكريتية ، مهما كان ماضيها الغابر ذات بنية رائعة ، أكثر كمالاً من اليونانية ، وأكثر اتساعاً وغنى من اللاتينية ، وأكثر رهافة وأناقة تشذيب من كليهما ؛ لكنها ، رغم

ذلك ، ترتبط بكل منهما بأواصر قربى ، على كلا الصعيدين : جذور الأفعال ، والأشكال النحوية ، أقوى من أن تكون جاءت نتيجة المصادفة ؛ بل إنها من القوة في الواقع بحيث لا يمكن لفقيه لغوي أن يدرس هذه اللغات الثلاث بإمعان دون أن يؤمن بأنها انبثقت من مصدر ما مشترك . »[٦٠].

كان العديد من المستشرقين الانكليز الأوائل في الهند ، كما كان جونز ، باحثين قانونيين ، أو كانوا ، وذلك شيق فعلاً ، أطباء ذوي ميول تبشيرية قوية . وبقدر ما يستطيع المرء أن يدرك ، كان معظمهم ملهماً بغرض مزدوج هو اكتناه « علوم آسيا وآدابها ، على أمل تسهيل التسامي فيها ، وأمل تنمية المعرفة وتحسين الآداب في الوطن ـ الأم . »[٦١]. بهذه الطريقة عبر هنري توماس كولبروك عن الهدف المشترك للاستشراق في المجلد التذكاري المئوي للجمعية الآسيوية الملكية التي تأسست عام ١٨٢٣ . وقد كان للمستشرقين المحترفين الأوائل ، مثل جونز ، دوران فقط ليؤدوهما في تعاملهم مع الشرقيين المحدثين ، إلا أننا لا نستطيع اليوم تخطئتهم بسبب تضييقات فرضتها على إنسانيتهم الطبيعة الغربيبة الرسمية لوجودهم في الشرق . لقد كانوا إما قضاة أو أطباء . وكان حتى إدوارد كوينت ، الذي كتب بطريقة ماورائية (ميتافيزيقية) أكثر منها واقعية ، مدركاً لهذه العلاقة الشفائية (الثيروبوتيكية) إدراكاً غامضاً . فقد استخدم في خصائص الديانات عبارتي « آسيا والأنبياء » و« أوروبا والأطباء »[٦٢]. وقد تنامت المعرفة الفعلية للشرق من الدراسة المتقنة للنصوص الكلاسيكية وبعد ذلك فقط انتقلت إلى تطبيق هذه النصوص على الشرق الحديث . واعتبر المستشرق الأوربي واجبه ، حين واجه الخور والعجز السياسي الواضحين للشرق الحديث ، إنقاذ جزء من جلال ماضٍ كلاسيكي شرقي ضائع من أجل أن يسهّل ارتقاء الشرق الحاضر . وكان ما أخذه الأوروبي من الماضي الكلاسيكي الشرقي رؤ يا (وآلافاً من الوقائع والمصنفات) كان وحده قادراً على استخدامها بأفضل السبل ؛ وقد منح الأوروبي للشرقي الحديث التسهيل والتسامي ـ وإلى جانبهما فوائد محاكمته وتقديره لما كان الأفضل للشرق الحديث .

كانت لجميع المشاريع الاستشراقية قبل نابليون خصيصة مميزة هي أنه لم يكن ثمة إلا القليل مما يمكن القيام به مسبقاً من أجل نجاح المشروع . فلقد تعلم انكتيل وجونز ، مثلاً ، ما تعلماه حول الشرق بعد أن وصلا إليه فقط . وكانا ، بمعنى ما ، يجابهان الشرق بأكمله ، ولم يستطيعا إلا بعد زمن ، وبعد درجة عالية من الارتجال ، أن يشذبا الشرق إلى إقليم أصغر . لكن نابليون بالمقابل ، لم يكن يهدف إلى ما هو أقل من أخذ مصر بأكملها ، وكانت تجهيزاته السابقة للحملة ضخمة ومحكمة بصورة لا مثيل لها . ورغم ذلك ، فقد كانت هذه التجهيزات خططية إلى درجة التعصب وكانت ـ إذا كان لي أن استخدم الكلمة ـ نصِّيةً . وهذه ملامح ستتناول بشيء من التحليل في السياق الحاضر . يبدو أن أشياء ثلاثة كانت ، أكثر من أي شيء آخر ، في بال نابليون وهو يعد العدة في إيطاليا عام ١٧٩٧ لتحركه العسكري التالي . أولاً ، وإلى جانب قوة انكلترا التي كانت لا تزال تهدده ، لم تترك له انتصاراته العسكرية ، التي توجتها معاهدة كامبوفورميو ، مكاناً آخر يتجه إليه لتحقيق مجد آخر عدا الشرق . وإضافة ، فقد كان تاليران ، قبل ذلك بوقت قصير

قد أشار إلى المزايا التي تجتنى من المستعمرات الجديدة في الظروف الحاضرة . « وقد قاده هذا المفهوم ، جنباً إلى جنب مع الاحتمال الجذاب لايقاع الأذى ببريطانيا ، باتجاه الشرق . ثانياً ، كان نابليون قد انجذب إلى الشرق منذ صباه ؛ وتحتوي مخطوطات شبابه ، مثلاً ، على تلخيص قام به لكتاب مارينيي **تاريخ العرب** ؛ وجلي من كتاباته وأحاديثه أنه كان مفعماً ، بعبارة جان تيري ، بالذكريات والأمجاد التي كانت قد ارتبطت بالاسكندر المقدوني بشكل عام ، وبمصر بشكل خاص»[٦٣] . ومن ثم ، فإن فكرة فتح مصر من جديد ، كأنه اسكندر جديد ، قد طرحت نفسها عليه ، مدعّمة الآن بالفائدة الاضافية المتمثلة في اكتساب مستعمرة إسلامية جديدة على حساب انكلترا . ثالثاً ، اعتبر نابليون مصر مشروعاً ممكناً بالضبط لأنه عرف مصر تكتيكياً ، واستراتيجياً ، وتاريخياً وكذلك نصيّاً ـ ولا ينبغي أن يُقلَّلَ من شأن النقطة الأخيرة . وما يقصد بـ « نصيّاً » هنا هو كون مصر شيئاً قرأ المرء عنه وخبره عبر كتابات ثقات أوروبيين محدثين وكلاسيكيين . وموضع الدلالة في هذا كله هو أن مصر بالنسبة لنابليون كانت مشروعاً اكتسب وجوداً حقيقياً في ذهنه ، ثم في تجهيزاته لفتحها ، من خلال تجارب تنتمي إلى مملكة الأفكار والأساطير المستنبطة من النصوص ، لا من الواقع التجريبي . ولذلك صارت الخطط التي وضعها لمصر الأولى في سلسلة طويلة من المواجهات الأوروبية مع الشرق سخّرت فيها معرفة المستشرق الخابرة لأغراض استعمارية بصورة مباشرة ؛ ذلك أنه في اللحظة الحاسمة التي كان فيها على المستشرق أن يقرر ما إذا كان ولاؤه وتعاطفه مع الشرق أو مع الغرب الفاتح ، اختار المستشرق الغرب دائماً ، منذ زمن نابليون وحتى اللحظة الحاضرة . أما فيما يخص الأمبراطور نفسه فإنه رأى **الشرق كما كان قد رُمِّز في البدء ، أولاً في النصوص الكلاسيكية ثم من قِبَل الخبراء الاستشراقيين الذين بدت رؤياهم ، المبنية على النصوص الكلاسيكية ، بديلاً مفيداً للمواجهة الفعلية مع الشرق الحقيقي .**

وإدراج نابليون لعدد كبير من المختصين في حملته المصرية من الشهرة بحيث لا يتطلب تفصيلاً في السياق الحالي . وكانت فكرته هي أن يؤسس نوعاً من سجل للمحفوظات حي (أرشيف) لحملته ، في صورة دراسات حول كل الموضوعات الممكنة يقوم بها أعضاء معهد مصر الذي أنشأه . غير أن ما قد يكون أقل شهرة هو اعتماد نابليون السابق على الحملة على دراسات كونت دو فولني ، وهو رحالة فرنسي نشر كتابه **رحلة إلى مصر وسورية** في مجلدين عام ١٧٨٧ . وفيما عدا استهلالاً شخصياً قصيراً ينبىء القارىء بأن حصوله المفاجىء على بعض المال (الذي ورثه) أمكنه من السفر إلى الشرق عام ١٧٨٣ ، فإن رحلة فولني وثيقة لا شخصية إلى درجة تكاد تكون خانقة . لقد رأى فولني نفسه ، كما يظهر ، عالماً مهمته دائماً هي أن يسجل «الحالة الوجودية» للأشياء التي يراها . وتأتي ذروة الرحلة في المجلد الثاني ، وهو مسرد للاسلام من حيث هو ديانة [٦٤] . وكانت آراء فولني في الاسلام بوصفه ديناً ونظاماً من المؤسسات السياسية عدائية ، عداءً شرائعياً . ومع ذلك فقد وجد نابليون هذا العمل ، وكتاب فولني الآخر **نظرات في الحرب الراهنة للأتراك**(١٧٨٨) ذوي أهمية خاصة . فقد كان

فولني ، في الحساب الأخير ، فرنسياً حكيماً ، وكان ـ مثل شاتوبريان ولامارتين من بعده بربع قرن ـ قد عاين الشرق الأدنى بوصفه مكاناً يُحْتَمَل أن تَتَحقَّق الطموحات الفرنسية الاستعمارية فيه . وكان ما أفاده نابليون من عمل فولني هو تعداد العقبات التي لا بد أن تواجهها أي حملة فرنسية في الشرق ، في سلّم تصاعدي تبعاً لدرجة الصعوبة .

يشير نابليون صراحة إلى فولني في تأملاته حول الحملة المصرية ، **الحملة على مصر وسورية ، ١٧٩٨ ـ ١٧٩٩** ، التي أملاها على الجنرال برتران في جزيرة القديسة هيلانة . ويقول نابليون إن فولني رأى أن ثمة ثلاثة حواجز في وجه السيطرة الفرنسية في الشرق ، وأن أية قوة فرنسية لا بد أن تحارب ، لذلك ، ثلاثة حروب : الأولى ضد انكلترا ، والثانية ضد الباب العالي العثماني ، والثالثة ، وهي أكثرها صعوبة ، ضد المسلمين[٦٥]. ولقد كان تقدير فولني تقدير داهية متمرّس ويصعب جداً أن يخطَّأ؛ إذ كان واضحاً لنابليون ، كما سيكون لكل من يقرأ فولني ، أن **رحلته ونظراته** كانا نصين ناجعين لاستخدام أي أوروبي يود أن يحظى بالنجاح في الشرق . وبكلمات أخرى، فقد شكّل عمل فولني دليلاً كتابياً لتخفيف حدّة الصدمة الانسانية التي ربما شعر بها الأوروبي لحظة تجربته المباشرة للشرق : ويبدو أن أطروحة فولني كانت التالية : إقرأ الكتابين ، وبدلاً من أن تصاب بحس الخيبة بالشرق ، فإنك ستشد الشرق إليك .

ولقد فهم نابليون فولني فهماً حرفياً تقريباً ، لكن بطريقة تميّز بها من حيث الرهافة واللطافة . ومنذ الظهور الأول لجيش فرنسا على الأفق المصري ، بذل نابليون ما في وسعه من جهد لاقناع المسلمين بـ « أننا نحن المسلمون الحقيقيون » بعبارة بونابرت في إعلانه يوم ٢ تموز (يوليو) ١٧٩٨ لسكان الاسكندرية[٦٦]. ومتسلحاً بفريق من المستشرقين (جالساً في سفينة القيادة المسماة «الشرق») استغل نابليون عداء المصريين للمماليك والجاذبية التي حملتها الفكرة الثورية عن تساوي الفرص أمام الجميع ، ليشنّ ضد الاسلام حرباً فريدة في رقتها وانتقائيتها . وكان ما ترك أعمق الأثر في نفس المؤرخ العربي الأول للحملة ، عبد الرحمن الجبرتي ، اعتماد نابليون على الباحثين ليديروا اتصالاته مع السكان المحليين ـ ذلك ومعاينة مؤسسة فكرية أوروبية حديثة عن كثب[٦٧]. ولقد حاول نابليون في كل مجال أن يبرهن أنه كان يحارب من أجل الاسلام ؛ وقد ترجم كل ما قاله إلى عربية قرآنية ، تماماً كما كان قواد الجيش الفرنسي قد حثّوا جنودهم على تذكّر الحساسية الاسلامية دائماً [قارن ، بهذا الخصوص ، أسلوب نابليون في مصر مع الأساليب الواردة في الـ «المتطلبات» ـ (Requerimiento)ـ وهي وثيقة أعدها الاسبان عام ١٥١٣ ـ بالاسبانية ـ لتقرأ على الهنود الحمر » « سنأخذكم ونأخذ زوجاتكم وأطفالكم عبيداً ، ثم نبيعهم ونتخلص منهم بالطريقة التي يأمر بها صاحب الجلالة (ملك اسبانيا وملكتها) ، وسنأخذ منكم بضائعكم وأشياءكم ، ونُنزل بكم كل الأذى والضرر اللذين نستطيعهما، أما التابعون الذين لا يطيعون» الخ، إلخ][٦٨]. وحين أصبح واضحاً لنابليون أن القوة التي يقودها لم تكن كبيرة بحيث تستطيع أن تفرض نفسها

على المصريين ، حاول أن يجعل الأئمة ، والقضاة ، ورجال الافتاء ، والعلماء ، يؤولون القرآن بما يخدم مصلحة الجيش العظيم . وتحقيقاً لهذا الغرض ، دُعِي أساتذة الأزهر العلماء الستون إلى مجلسه ، واستُقبلوا استقبالاً عسكرياً رسمياً ، ثم مُنحوا فرصة أن يتمتعوا بإطراء نابليون وإعجابه بالاسلام وبمحمد ، وبإجلاله الواضح للقرآن ، الذي بدا على إلفة تامة به . وقد نجحت خطة نابليون ، وسرعان ما بدا سكان القاهرة وكأنهم فقدوا ريبتهم بالمحتلين(٦٩) . وفيما بعد ، أعطى نابليون نائبه كليبر تعليمات مشددة بأن يدير أمور مصر ، بعد أن يغادرها هو ، من خلال المستشرقين والقادة الدينيين المسلمين الذين كان باستطاعتهم أن يستميلوهم إلى جانبهم ؛ فأية سياسة أخرى كانت حمقاء وباهظة التكاليف(٧٠) . ولقد آمن فيكتور هوغو بأنه أدرك مجد نابليون التكتيكي في حملته الشرقية ، وجسّده في قصيدته « هو » :

« بجانب النيل ، أجده مرة أخرى
ومصر تتألق بنيران فجره ،
وصولجانه الامبراطوري يبزغ في الشرق
ظافراً ، مليئاً بالحماسة ، متفجراً بالانجازات
ابن المعجزة ، أذهل أرض المعجزات
والشيوخ المسنون أجلّوا الأمير الفتي الحكيم
وملأ الناس خوفاً جيوشه التي لم يكن لها سابق
ونبيلاً ، جليلاً ظهر للقبائل المذهولة
مثل ماهومت غربي . »(٧١).

إن نصراً كهذا النصر لم يكن يمكن أن يُعَدّ إلا قبل حملة عسكرية، وربما لم يكن قادراً على إعداده سوى إنسان لم تكن له خبرة سابقة بالشرق سوى ما أنبأته به الكتب والباحثون . وإن فكرة اصطحاب مجمع علمي (أكاديمية) كامل هي إلى حدٍ بعيد جانب من جوانب هذا الموقف النصّي من الشرق . وقد غَذّى هذا الموقف بدوره عن طريق مراسيم ثوريةمعينة(خصوصاً مرسوم العاشر من شهر جرمنال السنة الثالثة ـ الثلاثين من آذار عام ١٧٩٣ ـ القاضي بتأسيس المدرسة الأهلية في المكتبة الوطنية ، لتدريس العربية ، والتركية ، والفارسية) (٧٢) كان غرضها غرضاً عقلانياً هو تعرية حتى أكثر أنماط المعرفة إبهاماً من سرّيتها المبهمة وتحويلها إلى معرفة رسمية مؤسَّسة . وهكذا كان عدد كبير من مترجمي نابليون تلاميذ سلفستر دوساسي الذي كان ، بدءاً من حزيران ١٧٩٦ ، المدرس الأول والأوحد للعربية في المدرسة الأهلية للغات الشرقية . وأصبح ساسي ، فيما بعد ، تقريباً معلم كل مستشرق بارز في أوروبا حيث سيطر تلاميذه على هذا الحقل ما يقارب ثلاثة أرباع القرن . وكان كثيرون منهم نافعين سياسياً ، بالطرق التي كان بها عدد آخر نافعاً لنابليون في مصر .

لكن التعامل مع المسلمين لم يكن إلا جزءاً واحداً من مشروع نابليون للسيطرةعلى

مصر . وكان الجزء الآخر تحويل مصر إلى بلد مفتوح تماما ، ووضعها ، بصورة كلية ، في متناول التحليل المتقصي الأوروبي . وأصبح مقدَّراً لمصر بعد كونها أرضاً للابهام وقسماً من الشرق كان حتى تلك اللحظة معروفاً بصورة غير مباشرة من خلال مغامرات الرحّالة ، والباحثين ، والفاتحين ، السابقين ، أن تتحول إلى دائرة للمعرفة الفرنسية . وهنا أيضاً تتجلى المواقف النصّية والتخطيطية . فقد كان معهد مصر ، بِفِرَقِ الكيميائيين ، والمؤرخين ، وعلماء الحياة ، وعلماء الآثار فيه ، وبجرّاحيه ، ودارسي العصور الغابرة فيه ، اللواء المتفقّه من ألوية الجيش . ولم تكن مهمته أقل هجومية : أن يصوغ مصر في الفرنسية الحديثة ؛ وبخلاف كتاب آبي لو ماسكرييه **وصف مصر** المنشور عام ١٧٣٥ ، فإن كتاب نابليون كان يُنتَوى له أن يكون مشروعاً كونياً . ومنذ اللحظات الأولى للاحتلال ، تقريباً ، دفع نابليون المعهد إلى أن يعقد اجتماعاته ويقوم بتجاربه ـ بعثاته الجامعة للحقائق ، كما يمكن أن نسميها اليوم . وما هو أكثر أهمية هو أن كل ما قيل ، أو شوهد ، أو دُرس كان ينبغي أن يُسجّل ، ولقد سُجِل بالفعل في المصادرة التملكية العظيمة لبلد من قبل بلد آخر ، أي **وصف مصر** ، الذي طبع في ثلاثة وعشرين مجلداً ضخماً بين ١٨٠٩ و ١٨٢٨[٧٣] .

لا تكمن فرادة الوصف في حجمه فقط ، أو حتى في ذكاء المسهمين فيه ، بل في موقفه من موضوعه . وهذا الموقف هو ما يجعله ذا أهمية عظيمة في دراسة المشاريع الاستشراقية الحديثة . وتجلو الصفحات الأولى من المقدمة التاريخية للكتاب ، التي كتبها جان ـ بابتيست ـ جوزيف فورييه ، أمين المعهد ، أن الباحثين بـ «عملهم» مصر كانوا في الوقت نفسه يعالجون ، بصرامة ، وبصورة مباشرة ، نمطاً من الدلالة الثقافية ، والجغرافية ، والتاريخية النقية . فقد كانت مصر محور العلاقات القائمة بين افريقيا وآسيا ، بين أوروبا والمشرق ، بين الذاكرة والواقع الفعلي :

«تحتلُّ مصر، في تموضعها بين افريقيا وآسيا، وفي سهولة اتصالها بأوروبا، مركز القارة القديمة . ولا يقدم هذا البلد سوى الذكريات العظيمة ؛ فهي أرض الفنون ، وهي تحفظ مآثر لا تحصى ؛ وما تزال قائمة معابدها الرئيسية والقصور التي سكنها ملوكها ـ رغم أن أقل صروحها عراقة كانت قد شُيِّدت حين حدثت حروب طروادة . وقد رحل كل من هومر ، وليكيرغس ، وسولون ، وفيثاغورس ، وأفلاطون إلى مصر لدراسة علومها ، وديانتها ، وقوانينها ، وأسس الاسكندر مدينة عامرة بالرفاه والثراء فيها ، مدينة تمتعت ، لزمن طويل ، بالسيادة التجارية ، وشهدت بومبي ، ويوليوس قيصر ، ومارك انتوني ، وأوغسطس يقررون فيما بينهم مصير روما ومصير العالم كله . ومن هنا يليق بهذا البلد أن يجذب اهتمام الأمراء العظام الذين يتحكمون بمصائر الأمم . ولم يحدث مرة أن أمة من الأمم حشدت لنفسها قوة ذات شأو ، سواء في الغرب أو في آسيا ، دون أن تقودها هذه القوة أيضاً باتجاه مصر ، التي اعتبرت بوجه من الوجوه نصيبها الطبيعي . »[٧٤].

ولأن مصر كانت مفعمة بالدلالات والمعنى بالنسبة للفنون ، والعلوم ، والسياسة والحكم ، فقد كان دورها أن تكون المسرح الذي تدور عليه الأحداث ذات الأهمية التاريخية العالمية .

وبالاستيلاء على مصر ، إذن ، فإن القوة الحديثة كانت تجلو شدة بأسها وتُسَوِّغ التاريخ ؛ وكان قدر مصر ذاتها أن تلحق بأمة أخرى ، يُفَضّل أن تكون أوروبا . وإضافة إلى ذلك ، فإن هذه القوة الحديثة ستدخل أيضاً تاريخاً حددت العنصر المشترك فيه شخصيات في عظمة هوميروس ، والاسكندر ، وقيصر ، وأفلاطون ، وسولون ، وفيثاغورس الذين باركوا الشرق بوجودهم ، ماضياً ، فيه . وبإيجاز ، فقد وُجِد الشرق من حيث هو طقم من القيم مرتبط لا بحقائقه الحديثة ، بل بسلسلة من التماسّات المثبتة التي كانت قد تمت بينه وبين ماضٍ أوروبي قصيّ . وذلك مثل صاف على الموقف النصي التخطيطي الذي ما فتئت أشير إليه .

يستمر فورييه بطريقة مشابهة ، وعلى مدى مئة صفحة ونيف (وحجم الصفحة ، بالمناسبة ، متر مربع ، كأنما فُكِّر بالمشروع وبحجم الصفحة بوصفها ذوي مقياس واحد) . لكنه، من خلال الماضي العائم دون قيد ، كان عليه أن يسوغ الحملة النابليونية باعتبارها شيئاً كان لا بد أن يحدث حين حدث . ولا يتخلى فورييه لحظة واحدة عن المنظور الاحتدامي (الدرامي) . وبوعي دائم لجمهوره الأوروبي ، وللشخصيات الشرقية التي كان يتحكم بها ويصرفها كيفما يشاء ، يكتب :

«يتذكر المرء الانطباع الذي تركته على أوروبا بأكملها الأنباء المذهلة بأن الفرنسيين قد دخلوا الشرق ...... وكان هذا المشروع العظيم قد دُرس في صمت بإمعان وتأمل عميق ، وأُعِدّ له بدرجة من النشاط والسرية خدعتْ رصدَ أعدائنا القلقين الذين لم يدركوا ، إلا لحظة حدوثه ، أنه كان قد تُصُوِّر ، وخُطِّط له ، ونُفِّذ بنجاح ....»

وكان لانقلاب مسرحي كهذا ميزاته بالنسبة للشرق أيضاً :

« هذا البلد الذي نشر معرفته الى أمم كثيرة ، غارق الآن في البربرية » .

ولم يكن إلا بطل حقٌّ ليستطيع أن يجمع هذه العوامل كلها معاً ، وهو ما يصفه فورييه الآن :

« لقد قَدَّر نابليون حقَّ قدره الأثر الذي سيتركه هذا الحدث على العلاقات بين أوروبا ، والشرق ، وافريقيا ، وعلى الملاحة في البحر التوسط ، وعلى مصير آسيا ... وأراد نابليون أن يقدّم مثلاً أوروبياً نافعاً للشرق ، وأن يجعل حياة السكان ، في نهاية المطاف ، أكثر سعادة ، وأن يستحضر إليهم أيضاً جميع المزايا الكامنة في حضارة وصلت إلى درجة الكمال . ولم يكن ممكناً تحقيق شيء من هذا كله دون التطبيق المستمر على المشروع للآداب والعلوم . »[٧٥].

أن يُنقِذ إقليماً من بربريته الحاضرة ويعيده إلى عظمته الكلاسيكية السابقة ؛ أن يُلَقِّن الشرق (لمصلحته هو) طرائقَ الغرب الحديث ؛ أن يُحِلَّ القوة العسكرية محلاً أدنى ، أو يقلل من أهمية دورها تعظيماً لمشروع المعرفة الممجَّدة التي اكتُسِبَت أثناء عملية السيطرة

السياسية على الشرق ؛ أن يصوغ الشرق ، يعطيَه شكلاً ، وهوّيةً ، وتحديداً يصحبه اعتراف كامل بمكانته في الذاكرة ، وبأهميته بالنسبة للاستراتيجيّة الامبراطورية ، وبدوره «الطبيعـي» من حيث هو ملحق لأوروبا ؛ أن يُجِلَّ المعرفة المجمَّعة خلال الاحتلال الاستعماري ويشرفَها بتسميتها «اسهاماً في نموّ المعرفة الحديثة » في حين لم يكن السكان الأصليون قد استشيروا أو عوملوا إلا بوصفهم ذريعة لخلق نصّ لا تعود الفائدة منه على السكان الأصليين ؛ أن يشعر المرءُ بنفسه أوروبياً في مركز القيادة ، كيف شاء تقريباً ، للتاريخ الشرقي ، والزمن الشرقي ، والجغرافيا الشرقية ؛ أن يؤسِّس مجالات جديدة للتخصّص ؛ وأن ينشىءَ فروعاً جديدة للمعرفة ؛ أن يقسّم ، ويوزّع ، ويخطِّط ، ويجدول ، ويصنِّف مؤشراتٍ ، ويسجل كل ما تتناوله الرؤ يا (وما لا تتناوله) ؛ أن يشكِّل من كل جزئية تُلاحظَ تعميماً ، ومن كل تعميم قانوناً لا يتغير للطبيعة الشرقية ، والمزاج الشرقي والعقلية الشرقية ، والنمط الشرقي ؛ لكن ، وفوق كل شيء ، أن يحوِّل الواقع الحيّ إلى مادة للنصوص ، وأن يمتلك (أو يظن أنه يمتلك) الواقع ، بصورة رئيسية لأنه ما من شيء في الشرق يبدو وكأنه يقاوم قوة المرء : تلك هي ملامح الاسقاط الاستشراقي الذي تحقق كليّةً في **وصف مصر** ، هذا الكتاب الذي جعله ممكناً ، هو بدوره ، ودعّمه ، احتواءُ نابليون الاستشراقي الصرف لمصر باستخدام أدوات المعرفة والقوة الغربيتين ، وعلى هذا النحو ، يختتم فورييه مقدمته معلناً أن التاريخ سيتذكر « كيف كانت مصر مسرح مجده [نابليون] ، وستحفظ من النسيان جميع ظروف هذا الحدث الخارق»[٧٦].

وبهذا يزيح **الوصفُ** التاريخَ المصري أو الشرقي عن موضعه من حيث هو تاريخ له تماسكه الداخلي والخاص ، وهويته ، ومعناه . وبدلاً من ذلك ، فإن التاريخ ، كما هو مسجل في **الوصف** ، يقتلع التاريخ المصري أو الشرقي ويحل محله ، عبر توحيد هويته هو ، مباشرةً ، وبصورة فورية ، بتاريخ العالم ، وهو اسم استبدالي لبق لتاريخ أوروبا . وأن يُنقِذ حدثاً ما من مطاوي النسيان هو ، في عرف المستشرق ، معادلٌ لتحويل الشرق إلى مسرح للتمثيلات التي ابتكرها الشرق ؛ هذا هو ، بالضبط تقريباً ، ما يقوله فورييه . وإضافة ، فإن مجرد القوة النابعة من كون الاستشراق قد وصف الشرق في إطار خصائص غربية حديثة ترفع الشرق من عوالم الابهام الصامت ، حيث كان قد انطرح مهملاً (باستثناء غمغمات بدائية نابعة من إحساسه الهائل ، لكن غير المحدد ، بماضيه الغابـر) إلى وضوح العلم الأوروبي الحديث . وهنا يتجسّم هذا الشرق الجديد ـ كما في أطروحة جيوفري سان ـ هيلير البيولوجية ، مثلاً ، الواردة في **وصف مصر** ـ باعتباره توثيقاً للقوانين التي صاغها بوفون[٧٧] عن التخصص الحيواني ، أو يحقق الشرق غرض « التضاد المتنافر مع عادات الأمم الأوروبية »[٧٨] بحيث يبرز التلذذ الغريب للشرقيين ، فيُعمِّق ويُضيء ، الصحوَ والعقلانيةَ المميزين للعادات الغربية . أو ، لنقتبس فائدة أخرى للشرق ، يتم البحث في أجساد الأوروبيين عن خصائص معادلة لتلك الخصائص الفيزيولوجية الشرقية التي أمكنت تحنيط الأجساد بنجاح ، من أجل أن تُحفَظ أجساد الفرسان الذين سقطوا في ساحة الشرف بقايا شبه حية لحملة نابليون الشرقية العظيمة .[٧٩]

بيد أن إخفاق احتلال نابليون لمصر عسكرياً لم يدمر في الوقت نفسه خصب الاسقاطات المستقبلية الشمولية التي طرحها هذا الاحتلال لمصر ولغيرها من بلدان الشرق ، بل إن الاحتلال قد خلق ، بالمدلول الحرفي للكلمة ، تجربةَ الشرق الحديثة بأكملها كما أُوِّل هذا الشرق ضمن الكون الانشائي الذي أسسه نابليون في مصر ، والذي كان بين أدواته المستخدمة للسيطرة والانتشار معهد مصر و وصف مصر . وكانت الفكرة، كما عبر عنها شارل ـ رو، أن مصر «وقد أعيدت إلى عهد من الرفاه والثراء ، وجُدِّدت حيويتها ونضارتها على يد إدارة متنوّرة . . . . . . ستغمر بأشعتها الناشرة للحضارة جميع جيرانها الشرقيين . »[٨٠] . صحيح أن القوى الأوروبية الأخرى ، وبخاصةانكلترا ، ستحاول أن تنافس فرنسا في هذه المهمة ـ الرسالة . لكن ما سيحدث ويكون تراثاً مستمراً للرسالة الغربية المشتركة في الشرق ـ بالرغم من مشاحنات الدول الأوروبية فيما بينها ، وتنافسها غير اللائق ، بل حروبها الفعلية كذلك ـ سيكون خلق مشاريع جديدة ، ورؤى جديدة ، ومبادرات جديدة توحد بين أجزاء إضافية من الشرق القديم وبين الروح الأوروبية الظافرة . فبعد نابليون ، إذن ، تغيرت لغة الاستشراق ذاتها تغيراً جذرياً . فقد ارتقت واقعيتها الوصفية وغدت لا مجردَ أسلوب للتمثيل ، بل لغة ، بل بالحري وسيلة للخلق . وقد أعيد بناء الشرق ، وأعيد تجميعه ، وصيغ ، وبإيجاز ، وُلِدَ من جهود المستشرقين ، جنباً إلى جنب مع « اللغات الأم » ، كما أسمى أنطوان فابر دوليفيه تلك المنابع الهاجعة للهجات الشعبية الأوروبية الحديثة . وصار وصف مصر النمط الأعلى لجميع الجهود التالية التي بُذِلَتْ لتقريب الشرق من أوروبا ، ومن ثَمَّ لامتصاصه نهائياً ثم ـ وهذا ذو أهمية مركزية ـ إلغاء أو ، على الأقل إخضاع ، غرابته وتخفيفها أو ، في حالة الاسلام بالذات ، إخضاع عدائيته وتخفيفها . ذلك أن الشرق الاسلامي منذ الآن سيبدو فصلة تشير إلى قوة المستشرق ، لا إلى المسلمين من حيث هم بشر أو إلى تاريخهم من حيث هو تاريخ .

وعلى هذا النحو ، أنجبت حملة نابليون سلسلة كاملة من المولودات النصيّة ، من كتاب شاتوبريان المرحلة ، إلى كتاب لامارتين رحلة في الشرق ، وكتاب فلوبير سلامبو ، وضمن الخط نفسه من التراث ، كتاب لَيْن مسالك المصريين المحدثين وعاداتهم ، وكتاب ريتشارد بيرتُن مسرد شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكة . وما يربط هذه المؤلفات ليس خلفيتها الكامنة في الخرافة والتجربة الشرقيتين وحسب ، بل هو أيضاً اعتمادُها المتفقّه على الشرق بوصفه رحماً منه انبثقت . وإذا كانت هذه المخلوقات قد انجلت في النهاية ، بما في ذلك من مفارقة ضدية ، عن صورة زائفة مُؤَسْلَبة إلى درجة عالية ، وتقليدات محكمة النسج ، للصورة التي يمكن أن يُتَصوَّر الشرق الفعلي الحيُّ عليها ، فإن ذلك لا ينتقص إطلاقاً من قوة التصور التخيلي لهذه المؤلفات ، أو من قوة المعرفة الأوروبية المتقنة للشرق وسيادتها عليه ؛ هذه السيادة التي كان نمطها الأولي كاغليوسترو ، المشخصن الأوروبي العظيم للشرق ، ونابليون ، أول فاتح حديث له .

لم يكن العمل الفني أو النّصي النتاجَ الوحيد لِحملة نابليون . فقد كان ثمة ، بالاضافة إلى

ذلك وما هو بالتأكيد أعمق تأثيراً من ذلك ، المشروعُ العملي الذي كان مثله الرئيسي كتاب أرنست رينان **النظام المقارن والتاريخ العام للغات السامية** ، المنجز عام ١٨٤٨ ، بتوقيت بالغ الدقة ليقدَّم للحصول على جائزة فولني ، والمشروع الجغراسي ، الذي كان مثلاه الرئيسيان قناةَ السويس لفردينان دوليسبس واحتلالَ انكلترا لمصر عام ١٨٨٤ . والفرق بين المشروعين ليس فرقاً في المقياس الواضح لكل منهما فقط ، بل إنه كذلك فرق في الخصيصة النوعية للايمان الاستشراقي . فقد آمن رينان بحق أنه أعاد خلق الشرق ، كما كان الشرق فعلاً ، في كتابه . أما دوليسبس فقد كان ، في الطرف المقابل ، يشعر دائماً بشيء من الرهبة بإزاء الجدّة التي أطلقها مشروعه من الشرق القديم ؛ ولقد أعرب هذا الحس بالرهبة عن نفسه لكل من كان تدشينُ القناة عام ١٨٦٩ حدثاً غير عادي بالنسبة له . وتتابع حماسة توماس كوك ، في مؤلفه **الدليل الاعلاني للرحالة والسائح** لليوم الأول من تموز ، ١٨٦٩ ، حماسة دوليسبس وتنميها :

« يوم السابع عشر من تشرين الثاني (نوفمبر) سيحتفل بنجاح أعظم إنجاز هندسي في القرن الحاضر في حفل تدشين رائع سيحضره ممثل خاص لكل عائلة من العائلات الملكية في أوروبا تقريباً . وستكون المناسبة ، بحق ، مناسبة استثنائية . فلقد ظل شق خطٍّ اتصالٍ مائي بين أوروبا والشرق هاجس قرون عديدة ، وشغل ، دورياً ، عقول اليونانيين ، والرومان ، والساكسونيين ، والغول ، غير أنه في السنوات الأخيرة فقط ، بدأت الحضارة الحديثة بصورة جدية في اتخاذ الخطوات لمضارعة جهود الفراعنة القدماء الذين كانوا ، قبل قرون عديدة ، قد شقوا قناة بين البحرين ما تزال آثارها باقية حتى اليوم . . إن كل ما يرتبط بالأعمال الحديثة ذو أبعاد عملاقة قصوى ؛ والتمعن في النشرة التي تصف هذا المشروع ، بقلم فارس سان ستوس ، يثير أقصى درجات إعجابنا بعبقرية العقل المنفذ العظيم ـ عقل السيد فردينان دوليسبس ـ الذي أصبح حلم الأجيال ، بفضل مثابرته ، وجرأته الهادئة ، ونظره الثاقب ، أخيراً حقيقةً واقعة ملموسة . . . . مشروع تقريب أقطار الغرب والشرق إلى درجة أكبر،، وعن طريق ذلك ، توحيد حضارات عهود تاريخية مختلفة . »[٨١] .

وكلا ما تصوره كوك ، وما أعلن عنه دوليسيبس في مذكراته ، وخطبه ، ونشراته الدعائية ، ورسائله ، هو الجمع بين الأفكار القديمة والأساليب الحديثة ، والتقريبُ بين ثقافات كانت علاقاتها بالقرن التاسع عشر مختلفة ، والفرضُ الفعلي لقوة التكنولوجيا الحديثة والارادة الفكرية على كيانات جغرافية كانت سابقاً مستقرة ومقسّمة ، مثل الشرق والغرب .

كانت بداية دوليسيبس ، من حيث نَسَبه ، بدايةً عريقة . إذ كان والده ، ماتيو دوليسيبس ،قد وفد إلى مصر مع نابليون وبقي فيها(« ممثلاً غير رسمي لفرنسا » بعبارة مارلو)[٨٢] لأربع سنوات بعد أن جلا عنها الفرنسيون عام ١٨٠١ . ويشير كثير من كتابات فردينان المتأخرة إلى اهتمام نابليون نفسه بشق قناة لم يكن يعتقد ، بسبب المعلومات الخاطئة التي زوده بها خبراؤه ، أن شقها هدف يمكن تحقيقه . وقد عاد دوليسبس إلى مصر عام ١٨٥٤ ـ مصاباً بعدوى التاريخ المتذبذب لمشاريع القناة التي كان بينها خطط فرنسية جالت ببال ريشيليو والسان ـ سيمونيين ـ ليبدأ تنفيذ المشروع الذي انتهى أخيراً بعد خمسة عشر عاماً . ولم يكن لدوليسبس خلفية هندسية

حقيقية . ولكن ثقته الهائلة بمهاراته شبه الألوهية في البناء ، والنقل ، والخلق ، أمكنته ، وحدها ، من الاستمرار ؛ وفيما كانت مواهبه الديبلوماسية والمالية تؤمِّن له دعماً مصرياً وأوروبياً ، بدا أنه اكتسب المعرفة الضرورية ليصل بالأمور إلى مرحلة الاكتمال . بل أنه تعلم كذلك ـ وربما كان هذا أكثر نفعاً ـ كيف يزرع الشخصيات التي كان يُحتمَل أن تسهم في مشروعه على المسرح العالمي ـ التاريخي ، وكيف يجعلهم يرون المعنى الحقيقي لـ « أفكاره الأخلاقية » ، كما دعا مشروعه . وقد قال لهؤلاء المسهمين ، عام ١٨٦٠ « تصوروا الخدمات الهائلة التي سيؤديها تقريبُ الغرب والشرق للحضارة ولتطوير الثروات العامة . إن العالم ليراقب تقدمكم الجليل وأنتم تنتظرون استجابة العالم لكم . »[٨٣]. وبمقتضى هذه المفهومات ، كان اسم شركة الاستثمارات التي أسسها دوليسبس عام ١٨٥٨ مشحوناً بالانفعال ، ويعكس المخططات الجليلة التي كانت عزيزة على قلبه : **الشركة الكونية** . وفي عام ١٨٦٢ قدمت الأكاديمية الفرنسية جائزة للمحمة تُنْظَم حول القناة ؛ وقد أفرغ بورنييه ، الذي ربح الجائزة ، من مكنون ذاته تعابيرَ الغلو التالية التي لم يكن أيّ منها ، جوهرياً ، على تعارض مع الصورة التي حملها دوليسبس عما كان مقدماً عليه :

« إلى العمل ؛ أيها العمال الذين تدفعكم فرنسانا
شقوا ، للعالم ، هذا الطريق الجديد .
آباؤكم الأبطـال وصلوا إلى هنا
فكونوا حازمين مثل أولئك الباسلين .
مثلهم ستحاربون عند أقدام الأهرام ،
وستتأملكم أيضاً آلافها الأربعة .
بلى [ستحاربون] للعالم ، لآسيا وأوروبا .
للأقاليم البعيدة التي يلفها الليل .
للصينيين المكرة ، والهنود نصف ـ العراة
للشعوب السعيدة ، الحرة ، الانسانية والشجاعة
وللشعوب الشريرة ، وللعبيد
لأولئك الذين لم يعرفوا بعد المسيح »[٨٤]

ولم يكن دوليسبس أكثر فصاحة وثراء منابع في أي موقف مما كان عليه حين كان يطلب منه أن يسوِّغ النفقات الطائلة في المال والرجال التي تطلبتها القناة . فقد كان قادراً على دفق الاحصائيات بما يكفي لسحر أية أذن ؛ وكان يقتبس هيرودوتس والاحصائيات البحرية بالسلاسة نفسها . وفي دفتر مذكراته لعام ١٨٦٤ يقتبس باستحسان ملاحظة كاسيمير لوكونت بأن الحياة ذات السلوكية الفردية الشاذة تنمي أصالة عالية في الانسان ، ومن الأصالة ستنبع إنجازات مغامرة عظيمة[٨٥]. ومثل هذه الانجازات تستقي مبرراتها من ذاتها ولذاتها ؛ فالقناة ، رغم نَسَبِ إخفاقاتها العريق ، وتكاليفها المثيرة للسخط ، وطموحها المذهل لتغيير الطريقة التي بها تعامل أوروبا الشرق ، كانت تستحق الجهد المبذول كله . وهي مشروع قادر بفرادة على أن يتجاوز

اعتراضات أولئك الذين استشيروا حوله. وقادر، بتحسين الشرق بمجمله، على أن يحقق ما لم يكن بمقدور المصريين المخططين، والصينيين المكرة، والهنود نصف العراة، أن يحققوه لأنفسهم أبداً.

كانت مراسيم الافتتاح في تشرين الثاني عام ١٨٦٩ مناسبة جسّدت أفكار دوليسبس تجسيداً لا يقل كمالاً عن تاريخ تحركات دوليسبس بأكمله. ولسنوات طوال، كانت خطبه، ورسائله، ونشراته، مثقلة بمفردات لغة ناصعة الحيوية والمسرحية. وفي سعيه وراء النجاح، نجده دائماً يتحدث عن نفسه (بضمير المتكلم الجمع) قائلاً: لقد خلقنا، وصارعنا، ونفّذنا، وأنجزنا، وفعلنا، وأدركنا، وثابرنا، وتقدّمنا؛ ولا شيء، كرّر مراراً، يستطيع أن يوقفنا، لا شيء مستحيل، لا شيء ذو أهمية في نهاية المطاف سوى تحقيق «النتيجة النهائية، الخاتمة الجليلة» التي كان قد تصوّرها، وحدّدها، ووضعها، أخيراً، موضع التنفيذ. وحين تحدّث القاصد الرسولي<الممثل البابوي>في الاحتفالات يوم ١٦ تشرين الثاني، مخاطباً الأعيان المجتمعين، حاولت خطبته إلى أقصى حد ممكن أن تكون في مقام المأثرة الفكرية والتخيلية المدهشة التي مثّلتها قناة دوليسبس:

«يُسمح لنا أن نقول إن الساعة التي أعلنت ليست من أكثر الساعات وقاراً وحسب، بل هي كذلك من أخطر الساعات التي عاشتها الانسانية منذ أن كان لها تاريخ على هذه الأرض. في هذا المكان ـ حيث تتاخم افريقيا وآسيا دون أن تتماسا إطلاقاً، هذا الاحتفال العظيم الذي يحييه الجنس البشري، هذا الحضور الجليل المتنوع الأجناس، كل أجناس العالم، جميع الرايات التي ترفرف ببهجة تحت هذه السماء المشرقة والرحبة، والصليب المنتصب، يلقى احترام الجميع، ويواجه الهلال. فكم من أعجوبة وكم من تقابل مؤثر في النفس، وكم حلم أصبح حقيقة ملموسة بعد أن اشتهر بأنه وهمي؛ وفي هذا الحشد من الأعاجيب، كم من قضية فكرية برزت للمفكر، وكم من فرحة في الساعة الحاضرة، وكم من أمل نضر في آفاق المستقبل.

إن طرفي العالم يتقاربان، وفي تقاربهما يتعارفان، وفي تعارفهما يهتز البشر، أطفال الرب الواحد الأوحد، فرحاً بأخوتهم المتبادلة. فيا أيها الغرب، ويا أيها الشرق، لتتقاربا، وتتأملا، ولتتعارفا، وتتصافحا، وتتحاضنا.

لكن، خلف الظاهرة المادية، يكتشف نظر المفكر آفاقاً أرحب بكثير من المساحات المدركة، آفاقاً لا حد لها تتحقق فيها أجلّ الأقدار وأزهى الانتصارات. واليقين الأكثر سرمدية للجنس البشري.

فيا رب، لتَسْبَح روحك القدس على هذه المياه، غادية رائحة، من الغرب إلى الشرق، ومن الشرق إلى الغرب.

ويا رب، انتهج هذه الطريق لتقرّب العباد بعضهم من بعض.»[٨٦].

وبدا العالم كله محتشداً ليؤدي تحية إجلال لخطّة ما كان الرب إلا ليباركها ويستعملها هو بنفسه. لقد انحلت التمايزات والتوجسات القديمة؛ وواجه الصليب الهلال، ووفد الغرب إلى

الشرق ليحلَّ فيه فلا يغادره أبداً (إلى أن يقوم جمال عبد الناصر ، في تموز ١٩٥٦ ، بتنشيط قضية استيلاء مصر على القناة عن طريق التلفظ باسم دوليسبس) .

في فكرة قناة السويس ذاتها نجد الخاتمة المنطقية للفكر الاستشراقي بل ، وذلك أكثر تشويقاً ، للجهد الاستشراقي. كانت آسيا ذات يوم قد مثلت بالنسبة لأوروبا النأي والاغتراب الصامتين ؛ وكان الاسلام العدائية الهجومية بالنسبة للمسيحية الأوروبية . ومن أجل التغلب على ثوابت مهيبة كهذه ، كان على الشرق أولاً أن يُعرَف ، ثم أن يعاد خلقُه على أيدي الباحثين ، والجنود ، والقضاة الذين اخرجوا إلى الضوء لغاتٍ ، وتواريخَ ، وأعراقاً ، وثقافات منسية من أجل أن يطرحوها ـ خارج مدى إدراك المستشرقين المحدثين ـ بوصفها الشرق الكلاسيكي الحق الذي يمكن أن يستخدم من أجل محاكمة الشرق الحديث وحكمه.لقد تلاشى الابهام ليستبدل بكيانات هشة ؛ وكان الاستشراق لفظة لباحث تدل على ما كانت أوروبا الحديثة قد استخلصته وفهمته منذ عهد قريب من المشرق الذي كان وما يزال غريب الأطوار . لقد دمّر دوليسبس وقناته ، أخيراً ، نأي الشرق ، وحميميته المتشرنقة بعيداً عن الغرب ، وغرابتَه المدهشة الصلدة . وتماماً كما يمكن لعائق بري أن يحوّل إلى شريان سائل ، كذلك غُيِّر جوهر الشرق ولم يعد بمقدور أحد ، بعد دوليسبس ، أن يتحدث عن الشرق بوصفه المنتمي إلى عالم آخر ، إذا قصد الدقة بل كان ثمة عالمـ «نا» وحسب ؛ عالم «واحد» متواشج مترابط لأن قناة السويس كانت قد أصابت بالاحباط آخر الأقليميين الذين كانوا ما يزالون يؤمنون بالفروق بين العوالم . ومنذ ذلك الحين ، فإن مفهوم «الشرق» يصبح مفهوماً إدارياً أو تنفيذياً ، ويغدو خاضعاً للعوامل السكانية ، والاقتصادية والاجتماعية ففي عرف امبرياليين مثل بلفور ، أو عرف أعداء الامبريالية مثل جّي . أي . هوبسُن ، فإن الشرقي ، الافريقي ، هو أحد أفراد عرق محكوم ، ولا يحدد بصورة مطلقة بكونه يقطن منطقةً جغرافية ما . لقد أذاب دوليسبس الهوية الجغرافية للشرق بجرّ الشرق (بالمعنى الحرفي تقريباً) إلى داخل الغرب وبنفي تهديد الاسلام أخيراً . وستبرز فصلات وتجارب جديدة ، تشمل الفصلات والتجارب الامبريالية ؛ ومع مرور الزمن ، سيكيف الاستشراق نفسه معها ، إنما بطريقة لا تخلو من بعض الصعوبة .

٤

أزمـــــات

قد يبدو غريباً أن نصف شيئاً ما بأنه يتخذ موقفاًنصّيّاً ، لكن دارس الأدب سيفهم العبارة بسهولة أكبر إذا استعاد إلى الذهن نمط النظرة التي هاجمها فولتير في كانديد ، أو حتى الموقف من الواقع الذي هجاه سرفانتس في دون كيخوته . فما يبدو عقلانياً اعتيادياً لهذين الكاتبين هو أن ثمة مغالطة في أن يُفتَرض أن الفوضى الهائجة ، الاشكالية ، التي لا يمكن التكهن بمساراتها ، والتي

يعيش فيها الانسان يمكن أن تفهم على أساس ما تقوله الكتب ـ النصوص ؛ فأن يطبق المرء على الواقع ما يتعلمه من كتاب ، بصورة حرفية ، هو أن يعرّض نفسه للحمق أو للدمار . ولن يفكر الانسان باستخدام Amadis of Gaul لفهم اسبانيا القرن السادس عشر (آو اسبانيا المعاصرة) بأكثر مما يفكر باستخدام الكتاب المقدس ليفهم ، مثلاً ، مجلس العموم<البريطاني>.لكن من الواضح أن الناس قد حاولوا دائماً ـ وما يزالون يحاولون ـ أن يستخدموا النصوص بمثل هذه الطريقة الساذجة ؛ ولو لم يكن هذا صحيحاً لما بقي كانديد ودون كيخوته اليوم يستهويان القراء كما يفعلان . ويبدو أن تفضيل حسِّ السلطة الخططية النابعة من النصوص على الحس بالضياع الذي ينتج من المواجهة المباشرة للانسانيّ ، هو قصور إنساني مشترك . لكن ، هل هذا القصور حاضر دائماً ، أم أن ثمة ظروفاً ، دون أخرى ، تخلق احتمالات أقوى لطغيان الموقف النصّي ؟

يرجّح الموقف النصّي وضعان إثنان . الأول هو حين يواجه الانسان عن كثب ما كان نائياً من قبل ، وما هو مجهول نسبياً ، ومهدِّد . وفي حالة كهذه يلجأ الانسان لا إلى ما يشبهه الجديد الطارىء في تجربته السابقة وحسب ، بل إلى ما كان قد قرأه عنه أيضاً . فكتب الرحلات وكتب دليل السائح هي أنماط نصوص تمتلك من «الطبيعية» ومن المنطقية في تأليفها واستخدامها ، ما يمتلكه أي كتاب يمكن أن يخطر ببال المرء ، بالضبط نتيجة لهذا الميل الانساني إلى الارتكاس إلى نصٍّ ما حين تهدد شكوك الارتحال في أرض غريبة طمأنينة الانسان ورباطة جأشه . ويجد كثير من المسافرين أنفسهم يقولون ، في وصف تجربة ما في بلد جديد ، إنها لم تكن كما كانوا قد توقعوها أن تكون ، قاصدين بذلك أنها لم تكن كما كان كتابٌ ما قد قال إنها ستكون . وطبيعيٌّ أن كثيراً من مؤلفي كتب الرحلات والأدلة السياحية يؤلفون كتبهم من أجل أن يقولوا إن بلداً ما هو كما يلي ، أو ، وذلك أفضل ، إنه خصب الألوان متعددها ، أو غالٍ ، أو شيّق ، وهكذا . والمنطلق في كلتا الحالتين هو أن البشر ، والأمكنة ، والتجارب قابلة دائماً للوصف في كتاب ، إلى درجة أن الكتاب (أو النص) يكتسب سلطة أعظم ، وقدرة على النفع أكبر حتى مما يمتلكه الواقع الفعلي الذي يصفه . إن العنصر الملهاتي (الكوميدي) في بحث فابريس دِلْ دونغو عن معركة واترلو لا يكمن في أنه يخفق في العثور على المعركة ، بقدر ما يكمن في كونه يبحث عنها بوصفها شيئاً أخبرته عنه النصوص .

أما الوضع الثاني الذي يرجّح الموقف النصّي فهو امتلاك مظهر النجاح . فإذا قرأ المرء كتاباً يدّعي أن الأسود فتّاكة ثم واجه أسداً فتّاكاً (وأنا أبسّط الأمور ، طبعاً) ، فإن الاحتمال الأكبر هو أن المرء سيميل إلى قراءة كتب أخرى لمؤلف هذا الكتاب ، وسيصدقها . فإذا كان كتاب الأسود ، علاوة على ذلك ، يعطي المرء تعليمات عن كيفية التعامل مع أسد فتاك ، ثم نجحت التعليمات نجاحاً كاملاً ، فإن المؤلف لن يصدق إلى حد بعيد وحسب، بل إنه سيجد نفسه مضطراً إلى أن يجرّب حظه في أنماط أخرى من الأداء الكتابي . ثمة ، إذن ، جدلية معقدة للتعزيز والامداد تَتَحدَّدُ بموجبها تجارب القراء ، في الواقع ، بما كانوا قرأوه من كتب ، ثم يؤثر هذا ، بدوره ، على المؤلفين دافعاً إياهم إلى تناول موضوعات محددة سلفاً بتجارب القراء . وهكذا فقد يؤدي كتاب عن طريقة

التعامل مع الأسود الفتاكة إلى وضع سلسلة من الكتب في موضوعات مثل فتك الأسود ، أصول الفتك ، إلخ . وبصورة مماثلة ، إذ يتركّز محرق النص بشكل أضيق على الموضوع ـ لا الأسود الآن بل شدة فتكها ـ يمكن أن نتوقع أن تؤدي الوسائل التي يُنصَح باتباعها للتعامل مع فتك الأسود إلى زيادة فتكها وإجبارها على أن تكون فتّاكة ، ما دام ذلك هو حقيقتها ، وهو ، جوهرياً ، ما نعرفه عنها أو الشيء الوحيد الذي يمكن أن نعرفه عنها .

إن نصاً يزعم أنه يحتوي على معرفة تتعلق بواقع فعلي ، وينبع من ظروف تشبه الظروف التي وصفتها الآن لا يمكن أن يرفض بسهولة ويُتجاهل . ذلك أن المعرفة الخابرة ستنسّب إليه ويمكن أن تلتصق به سلطة الجامعيين ، والمؤسسات ، والحكومات ، وتحيطه بهالة أعظم من الامتياز وسمو المقام مما تدعو إليه نجاحاته العملية . لكن ما هو أهم من ذلك هو أن نصوصاً كهذه يمكن أن تخلق لا المعرفة وحسب ، بل ، كذلك ، الواقع نفسه الذي يبدو أنها تصفه . وبمرور الزمن ، فإن مثل هذه المعرفة وهذا الواقع ينتجان تراثاً ، أو ما يسميه ميشيل فوكو إنشاء ، يكون وجوده أو ثقله المادي ، لا الأصالة التي يتمتع بها مؤلف ما ، مسؤولاً في الحقيقة عن النصوص التي تنبع منه . ومثل هذا النص يتألف من وحدات المعلومات السابقة الوجود التي أودعها فلوبير في منسِّق (كتالوج) الأفكار المتوارثة .

في ضوء ما سبق ، انظر إلى نابليون ودوليسبس ؛ لقد كان كل ما عرفاه ، تقريباً نابعاً من كتب ألفت في تراث الاستشراق ، ووُضِعت في مكتبة عن الأفكار المتوارثة ، وبالنسبة لهما ، كان الشرق مثل الأسد الفتاك ، شيئاً سيواجه ويُتعامل معه ، إلى حد ما ، لأن النصوص جعلت ذلك الشرق ممكناً . وشرقٌ كهذا كان صامتاً ، في متناول يد أوروبا لتحقيق مشروعات شبكت السكان الأصليين ، لكنها لم تكن أبداً مسؤولة مباشرة أمامهم ، وعاجزاً عن مقاومة المشروعات ، والصور ، أو حتى مجرد الأوصاف التي ابتُكِرَتْ له . وقد سمّيت ، فيما سبق من هذا الفصل ، هذه العلاقة بين الكتابة الغربية (وعقابيلها) وبين الصمت الشرقي نتيجةً وعلامةً لقوة الغرب الثقافية العظيمة ، ولارادةالقوة فيه بإزاء الشرق .غير أن ثمة جانباً آخر للقوة ، جانباً يعتمد وجوده على ضغوط تراث الاستشراق وموقفه النصّي من الشرق ، وهذا الجانب يحيا حياته الخاصة ، كما تفعل الكتب حول الأسود الفتّاكة إلى أن يصبح بمقدور الأسود أن تتحدث مجيبة . والمنظور الذي نادراً ما رُؤي نابليون ودوليسبس من خلاله ـ لنأخذ اثنين فقط من أصحاب المشروعات الذين بَيَّتُوا خططاً للشرق ـ هو المنظور الذي يراهما مستمرّين في عملهما عبر صمت الشرق الهلامي الدون أبعاد ، بصورة رئيسية لأن إنشاء الاستشراق ، فوق عجز الشرق المطلق عن أن يفعل شيئاً بإزائهما ، منح نشاطهما المعنى والوضوح ، والحقيقيّة . ووفّر لهما إنشاء الاستشراق ، وما جعل هذا الانشاء ممكناً ـ وهو ، في حالة نابليون ، غرب تفوق قوته عسكرياً قوةَ الشرق بمراحل ـ شرقيينّ يمكن أن يُوصفوا في كتب مثل وصف مصر ، وشرقاً يمكن أن يُقطَع ويُخترَق كما قطع دوليسبس السويس واخترقها . وفوق ذلك ، فقد أعطاهما الاستشراق نجاحهما ـ على الأقل من وجهة نظرهما التي

لم تكن لها علاقة إطلاقاً بوجهة نظر الشرقي . فالنجاح ، بكلمات أخرى ، كان فيه كل التبادل الانساني الفعلي بين الشرقي والغربي < الذي يكمن في > في عبارة القاضي « قلت لنفسي ، قلت » في المحاكمة من قبل المحلفين .

حين نبدأ بمعاينة الاستشراق بوصفه نمطاً من الاسقاط الغربي على الشرق وإرادة السيطرة عليه ، فلن يواجهنا إلا عدد قليل من المفاجآت . ذلك أنه إذا كان صحيحاً أن مؤرخين مثل ميشليه، ورانكه ، وتوكفيل ، وبيركهاردت ، يحبكون سردهم « كقصة من نمط خاص »[٨٧] ، فإن الشيء نفسه يصدق على المستشرقين الذين حبكوا التاريخ الشرقي ، والشخصية الشرقية ، والمصير الشرقي لمئات من السنين . لقد أصبح المستشرقون ، خلال القرنين التاسع عشر والعشرين ، جماعةً أكثر جدية ، لأن آماد الجغرافيا التخيليّة والواقعية كانت ، بهذا الوقت ، قد تقلصت ، إذ أن العلاقة الشرقية ـ الأوروبية كانت قد تحددت بتوسع أوروبي لا يُصَدُّ بحثاً عن الأسواق ، والمصادر الطبيعية ، والمستعمرات.وأخيراً ، لأن الاستشراق كان قد أنجز تقمُّصَه وتحوّله من إنشاء بحثيٍّ إلى مؤسّسة إمبريالية . والأدلة على هذا التقمُّص جليةٌ حتى الآن فيما قلته عن نابليون ، ودوليسبس ، وبلفور ، وكرومر . فمشروعات هؤلاء في الشرق يمكن أن تُفْهَم ، على أكثر الأصعدة أولية ، بوصفها جهود رجال ذوي رؤيا وعبقرية أو أبطالٍ ، بالمعنى الذي قصده كارلايل . وفي الحقيقة أن نابليون ، ودوليسبس وبلفور وكرومر يبدون أكثرَ انتظاماً بكثير ، وأقل خرقاً للعادة بكثير إذا استعدنا إلى الذهن مخططَيْ ديربيلو ودانتي وأضفنا إليهما مُحرّكاً حديثاً كفؤاً (مثل الأمبراطورية الأوروبية في القرن التاسع عشر) وفَتْلَةً إيجابية : ما دام المرء لا يستطيع ، معرفيّاً أن يبتر الشرق (كما قد يكون ديربيلو ودانتي قد أدركا) ، فإن لدى المرء من الوسائل ما يمكنه من أسره ، ومعالجته ، ووصفه ، وتحسينه ، وتغييره بصورة جذرية .

ما أحاول أ أقوله هنا هو أن الانتقال من مجرد الادراك النصّي ، والصياغة والتحديد النصيين للشرق ، إلى وضع هذه الأشياء جميعاً موضع التنفيذ في الشرق ، قد حدث فعلاً ، وان الاستشراق لعب دوراً بارزاً في ذلك الانتقال المنافي للعقل ـ إذا كان لي أن أستعمل اللفظة بدلالتها الحرفية . ومن حيث عمله البحثيّ الخالص (وأنا أجد فكرة البحث الخالص بوصفه لا متحيزاً ومجرّداً صعبةَ الفهم ؛ ومع ذلك يمكن أن نتسامح بها فكرياً) ، فإن الاستشراق قد حقق الكثير من الانجازات . فخلال عصره العظيم في القرن التاسع عشر أنتج باحثين ؛ وزاد عدد اللغات التي تدرَّس في الغرب ، وكمية المخطوطات المحققة ، والمترجمة ، والمعلّق عليها ؛ وفي كثير من الحالات ، وفرّ الاستشراق للشرق طلّاباً أوروبيين متعاطفين معه ذوي اهتمام أصيل بقضايا كالنحو السنسكريتي ، والنقود الفينيقية ، والشعر العربي . ومع ذلك ـ وهنا ينبغي أن نكون في منتهى الوضوح ـ فإن الاستشراق قد طغى على الشرق وأثقله . فمن حيث هو نظام من الأفكار حول الشرق ، ارتقى الاستشراق دائماً من الجزئية الانسانية الخاصة إلى العام المتجاوز للانسان ؛ وهكذا تنامت ملاحظة محددة حول شاعر عربي من شعراء القرن العاشر إلى سياسة تجاه (وحول) العقلية

الشرقية في مصر ، أو العراق ، أو شبه الجزيرة العربية . وبشكل مماثل ، اعتُبِرت آية قرآنية ما أفضل الأدلة على طبيعة حواسية إسلامية لا يمكن اجتثاثها . وافترض الاستشراق شرقاً لا متغيراً ، مختلفاً إطلاقاً عن الغرب (لأسباب تتغير من عهد إلى عهد) . وفي مرحلة ما بعد القرن الثامن عشر ، لم يكن بمقدور الاستشراق أبداً أن ينقّح نفسه ويعيد النظر في طبيعته . وذلك كله يجعل من كرومر ، وبلفور ، من حيث هما مراقبان للشرق أو إداريان له ، أمراً حتمياً .

إن وجود علاقة وثيقة بين السياسة والاستشراق أو ، لنضع الأمر بشكل أكثر احتراساً ، إن الاحتمال الكبير لامكانية استخدام الأفكار المستنبطة حول الشرق من الاستشراق لأغراض سياسية ، هو حقيقة هامة ، لكنها حقيقة حسّاسة جداً . فهي تثير أسئلة حول النزوع الطبيعي للبراءة أو الذنب ، حول النقاء من التحيّز في البحث العلمي أو تواطؤ التجمعات التي تمارس الضغوط في ميادين مثل دراسات السود ودراسات المرأة . وهي ، بالضرورة ، تستفزُّ شعوراً بالقلق في ضمير المرء حول التعميمات الثقافية ، والعرقية ، والتاريخية ، وحول استخداماتها ، وجدواها ، ودرجة الموضوعية فيها ، ونواياها الأساسية . وأكثر من أي شيء آخر ، فإن الظروف السياسية والثقافية التي ازدهر فيها الاستشراق الغربي تلفت النظر إلى المكانة الوضيعة للشرق ، أو الشرقي ، من حيث هو موضوع للدراسة . وهل بإمكان أية علاقة أخرى غير علاقة السيد ـ العبد السياسية أن تنتج الشرق المشرقن الذي جسد ملامحه أنور عبد الملك تجسيداً كاملاً ؟

أ ـ على صعيد موقع **المشكلة** ،والاشكالية . . . [يعتبر الاستشراق] الشرق والشرقيين «موضوعاً» للدراسة ، موسوماً بآخرية ـ بوصفه كل ما هو مختلف ، سواء أكان ذلك «فاعلاً» أو «موضوعاً للفعل» ـ غير أنها آخريةمكوِّنة،ذات طبيعةجوهرانيةخالصة . و «موضوع» الـدراسة هـذا سيكون ، كما هي العادة ، سلبياً ، لا مشاركاً ، موهوبا ذاتيةً «تاريخية» ، وفوق كل شيء ، غير فاعل ، غير مستقل الوجود ، غير ذي سيادة بالنسبة لنفسه : **والشرق الوحيد أو الشرقي الوحيد أو « الفاعل » الوحيد الذي يمكن أنْ يُعْتَرَف به هو ، في الحد الأقصى ، الكائن المغرَّب المستَّلب فلسفياً** ، أي شيء آخر غير ذاته بالنسبة لذاته ، مموضع ، مفهوم ، محدَّد ـ ومفعول ـ من قبل الآخرين .

ب ـ على صعيد **الموضوع المتخلل** يتبنى [المستشرقون] تصوراً جوهرانياً للبلدان والأمم والشعوب الشرقية موضع الدراسة ، تصوراً يعبر عن نفسه عبر علم أنماط عرقي مميّز . . . وسينتقل به بعد قليل إلى العنصرية . وتبعاً للمستشرقين التقليديين ، ينبغي لجوهر ما أن يوجد ـ ويكون أحياناً موصوفاً بوضوح بلغة ما ورائية (ميتافيزيقية) ـ وهو جوهر يشكل الأساس المشترك ، غير القابل للتحول ، لجميع الكائنات المدروسة ؛ وهذا الجوهر هو ، في آن واحد ، «تاريخي» ، لأنه يرجع إلى فجر التاريخ ، وجوهرياً كيْـ ـ تاريخي ، لأنه يجمد الكائن «موضوع» الدراسة داخل خصوصيته اللاتطورية وغير القابلة للتحول ، بدلاً من تحديده ، مثل جميع الكائنات ، والدول ، والأمم ، والشعوب ، والثقافات الأخرى ـ بوصفه نتاجاً أو حصيلة للقوى الفاعلة في مجال التطور التاريخي .

وهكذا يخرج المرء في النهاية بعلم أنماط ـ مبني على خصوصيّة حقيقية ، لكنها معزولة عن التاريخ ومتصوَّرة ، نتيجة لذلك ، باعتبارها خفية ، لا تدرك ، جوهرية ـ مما يجعل «الموضوع» ، المدروس كائناً آخر يكون الفاعل الدارس ، في علاقته به ، متسامياً فائقاً ؛ وسيكون لدينا ، بذلك ، كائن إنساني صيني ، وكائن عربي (ولم لا يكون لدينا أيضاً كائن مصري إلخ) ، وكائن افريقي ، ـ أما الانسان ـ« الانسانالعادي» كما هو مفهوم ـ فهُو الانسان الأوروبي الذي ينتمي إلى المرحلة التاريخية ، أي إلى تاريخ اليونان القديم . ويرى المرء إلى أي مدى ، بدءاً من القرن الثامن عشر وإلى القرن العشرين ، رافق تسلط الأقليات المالكة التي كشف عنها النقاب ماركس وانجلز ، والتمركزية الانسانية التي فككها فرويد ، تمركزية أوروبية في مجال العلوم الاجتماعية والانسانية ، وبالأخص في العلوم ذات العلاقة المباشرة بالشعوب غير الأوروبية [٨٨].

ويرى عبد الملك أن الاستشراق ذو تاريخ قاده ، في نظر «الشرقي» في الجزء الأخير من القرن العشرين ، إلى الطريق المسدود الذي وصف أعلاه . دعنا الآن نرسم بايجاز الخطوط العريضة لذلك التاريخ في تقدمه عبر القرن التاسع عشر مستجمعاً الثقل والقوة ، و « سيطرة الأقليات المالكة » والتمركزية الانسانية متحالفة مع التمركزية الأوروبية . منذ العقود الأخيرة للقرن الثامن عشر ، ولقرن ونصف على الأقل ، سيطرت بريطانيا وفرنسا على الاستشراق من حيث هو فرع من فروع المعرفة . وكانت الاكتشافات فقه اللغوية العظيمة في النحو المقارن التي قام بها جونز ، وفرانز بوب ، وجاكوب غريم ، وآخرون مدينةً أصلاً لمخطوطات اجتُلِبت من الشرق إلى باريس ولندن . ومن دون استثناء تقريباً ، بدأ كل مستشرق مهنته دارساً لفقه اللغة ، وكانت الثورة فقه اللغوية التي انتجت بوب ، وساسي ، وبيرنوف وطلابهم علماً مقارناً ومبنياً على مقدمة تقول إن اللغات تنتمي إلى عائلات ، تعتبر الهندو- أوروبية والسامية مثلين عظيمين عليها . فقد كان للاستشراق منذ بدئه ، إذن ، خصيصتان عظيمتان :

(١) وعي للذات علمي طارىءمبني على أهمية الشرق اللغوية لأوروبا ، و (٢) ميل إلى التقسيم ، والتفريع ، وإعادة التقسيم ، لموضوعه دون أن يغيّر أبداً نظرته إلى الشرق بوصفه دائماً نفسه : شيئاً لامتغيِّراً ، متجانساً ، وشاذا شذوذاً جذرياً .

ويوضح فردرك شليغل ، الذي تعلم السنسكريتية في باريس ، هاتين الخصيصتين معاً ، فمع أنه حين طبع كتابه حول لغة الهند وحكمتها في عام ١٨٠٨ كان عملياً، قد نبذ الاستشراق وتبرأ منه ، فإنه كان ما يزال يرى أن بين السنسكريتية والفارسية من جهة واليونانية من جهة أخرى وشائج أكثر عمقاً مما بينها وبين اللغات السامية ، والصينية ، والأميركية ، والأفريقية . وعلاوة على ذلك ، فإن العائلة الهندو- أوروبية كانت فنيّاً بسيطة ومحققة للغرض بطريقة لم تكنها السامية مثلاً . ولم تزعج مثل هذه التجريدات شليغل ، الذي حملت الأمم ، والعروق ، والعقول ، والشعوب بالنسبة له ، من حيث هي أشياء يمكن للمرء أن يتحدث عنها بحميميّة انفعالية في المنظور المتزايد ضيقاً أبداً للاتجاه إلى الشعبية الذي طوره أولاً هردر ـ سحراً خاصاً طوال حياته .

ومع ذلك فإن شليغل لا يتحدث في أي موضع من عمله عن الشرق الحيّ المعاصر . وحين قال عام ١٨٠٠ « الشرق هو حيث ينبغي أن نبحث عن أعلى رومانسية ممكنة » فقد قصد شرق ساكونتالا ، والـ زندافيستا ، والـ يوبا نيشادا . أما الساميون الذين كانت لغاتهم إلصاقية ، ولاجمالية، وآلية فقد كانوا في مرتبة أدنى ، مختلفين ومتخلّفين . وتمتلىء محاضرات شليغل عن اللغة ، والحياة ، والتاريخ ، والآداب بتمييزات كهذه ، قدّمها دون أدنى درجة من درجات التبرير . فقد قال إن العبرية صُنِعت من أجل التعبير النبوئي والتأليه ، أما المسلمون فقد تبنوا « إيماناً بألوهية فارغة ميتة ، عقيدة وحدانية لا صفة لها إلا السلبية . »[٨٩].

وقد انتشر قدر كبير من التعصب العنصري الموجود في تهجمات شليغل على الساميين والشرقيين الآخرين «المنحطين» انتشاراً واسعاً عبر الثقافة الأوروبية . غير أنه لم يُجْعَل في أي موضع آخر ـ إلا أن يكون ذلك في القسم الأخير من القرن التاسع عشر في أوساط علماء الانسان (الأنثروبولوجيين) وعلماء الفراسة الداروينيين ـ أساساً لمادة دراسة علمية كما جُعِل في علم اللغة المقارن وفقه اللغة . فقد بدت اللغة والعرق موحدين وحدة لا تنفصم عراها ، وكان الشرق «الجيد» دون استثناء مرحلة كلاسيكية في مكان ما من هندٍ ضاعت منذ زمن بعيد ؛ أما الشرق «السيىء» فإنه استمر في آسيا المعاصرة وأجزاء من شمال افريقيا ، وبلاد الاسلام في كل مكان . وكان «الآريون» قد قصروا على أوروبا والشرق القديم ، وسيطرت الأسطورة الآرية (كما أظهر ليون بولياكوف دون أن يلاحظ مرة واحدة مع ذلك ، أن «الساميين» لم يكونوا اليهود فقط بل المسلمين أيضاً)[٩٠] على علم الانسان التاريخي والثقافي على حساب الشعوب الأقل مرتبة .

سيشمل النسب الفكري الرسمي للاستشراق، بالتأكيد، غوبينو، رينان، همبولدت، ستاينتال ، بيرنوف ، رموزا ، بالمر ، فايل ، دوزي ، وموير ، لنذكر دون انتقاء ، تقريباً ، عدداً قليلاً من الأسماء المشهورة بدءاً من القرن التاسع عشر . وسيشمل هذا النسب أيضاً المقدرة الانتشارية للجمعيات المتفقهة : الجمعية الآسيوية ، تأسست (١٨٢٢) ؛ الجمعية الآسيوية الملكية ، (١٨٢٣) ؛ الجمعية الشرقية (١٨٤٢) ، وما إليها . غير أن هذا النسب قد يتجاهل ، ضرورة ، الاسهام العظيم للأدب التخيلي وأدب الرحلات ، اللذين دعّما التمييز الذي أقامه المستشرقون بين مختلف الدوائر الجغرافية ، والزمنية ، والعرقية للشرق . غير أن مثل هذا التجاهل سيكون غير سليم ، لأن هذا الأدب ، بالنسبة للشرق الاسلامي ، غنيٌّ غنىً خاصاً وذواسهام هام في بناء الانشاء الاستشراقي . ويضم هذا النمط من الأدب أعمالاً لـ غوته ، هوغو ، لامارتين ، شاتوبريان ، كينغليك ، نرفال ، فلوبير ، لين ، سكوت ، بايرون ، فينيه ، د زرائيلي ، جورج إليوت ، وغوتييه . وفيما بعد ، أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، يمكن أن نضيف داوتي ، باريه ، لوتي ، تي. إي . لورنس ، وفورستر . ويعمق جميع هؤلاء الكتّاب خطوط تصور د زرائيلي لـ«المبهم الآسيوي العظيم . » ويكتسب هذا المشروع دعماً كبيراً لا من نبش الحضارات الشرقية الميتة (من قبل الحَفَرَةِ الأوروبيين) في بلاد ما بين النهرين ، ومصر ، وسورية ، وتركية وحسب ، بل من عمليات المسح الجغرافي الرئيسية التي تمت عبر الشرق كله أيضاً .

مع نهاية القرن التاسع عشر، كانت هذه الانجازات قد أعطيت دعماً مادياً عن طريق الاحتلال الأوروبي للمشرق الأدنى بأكمله (باستثناء أجزاء من الامبراطورية العثمانية ، ابتلعت بعد عام ١٩١٨) . ومرة أخرى ، كانت القوتان الاستعماريتان الرئيسيتان بريطانيا وفرنسا ، رغم أن روسيا والمانيا لعبتا بعض الدور كذلك[٩١] . وكان الاستعمار في البدء يعني تمييزَ بل ، بالفعل ، خلقَ المصالح وتحديدَها ؛ المصالح التي قد تكون تجارية ، أو دينية ، أو ثقافية ، أو متعلقة بالاتصالات . فقد شعرت بريطانيا ، مثلاً ، فيما يتعلق بالاسلام والبلدان الاسلامية أنها، بوصفها قوة مسيحية، ذات مصالح مشروعة تنبغي المحافظة عليها. وقد نما جهاز معقد لرعاية هذه المصالح. فبعد المنظمات المبكّرة مثل «جمعية نشر المعرفة المسيحية» (١٦٩٨) و« جمعية نشر الانجيل في المناطق الأجنبية » (١٧٠١) ، تشكلت جمعيات دعّمتها مثل « جمعية التبشير الانجيلية » (١٧٩٢) ، « جمعية التبشير الكنسية » (١٧٩٩) ، « جمعية الكتاب المقدس البريطانية والأجنبية » (١٨٠٤) و « الجمعية اللندنية لنشر المسيحية بين اليهود » (١٨٠٨) . وقد « شاركت هذه الارساليات بصورة صريحة في التوسع الأوروبي »[٩٢] . فإذا أضفت إليها الجمعيات التجارية ، والجمعيات المتفقهة ، ومؤسسات الاستكشاف الجغرافية ، ومؤسسات الترجمة ، وغرس المدارس ، والبعثات ، والمكاتب القنصلية ، والمصانع ، والجاليات السكانية الأوروبية الواسعة ، أحياناً ، في الشرق ، فإن مفهوم « المصلحة » يكتسب قدراً كبيراً من المعنى . ولقد أصبحت هذه المصالح تُحمى ، فيما بعد ، بحماسة شديدة وبنفقات عالية .

حتى الآن ما زالت الخطوط العريضة التي أرسمها إجمالية . فماذا عن التجارب والانفعالات النمطية التي تصحب تقدم الاستشراق في البحث والفتوحات السياسية التي دعّمها الاستشراق كذلك ؟ بدءاً ، ثمة شعور بالخيبة لأن الشرق الحديث ليس على الاطلاق كما تصوره النصوص . وها هو ذا جيرار دونرفال يكتب إلى تيوفيل غوتييه في نهاية آب عام ١٨٤٣ :

« لقد خسرت حتى الآن ، مملكة بعد مملكة ، وإقليماً بعد إقليم ، نصف الكون الأكثر جمالاً ، وعما قريب لن أعرف مكاناً أستطيع أن أجد فيه ملاذاً لأحلامي ؛ غير أن مصر هي المكان الذي آسف أعمق الأسف لكوني طردته خارج خيالي ، الآن وقد أدخلتها بأسى نطاق ذاكرتي . »[٩٣] .

هذا المقطع لمؤلف رحلة عبر الشرق عظيمة . ومرثيّة نرفال موضوع شائع في الرومانسية (الحلم المخذول ، كما يصفه البير بيغوان في كتابه العشق الرومانسي والحلم) وعند الرحالة في الشرق التوراتي ، من شاتوبريان إلى مارك تْوَيْن . وكانت أي تجربة مباشرة للشرق اليومي تشكّل تعليقاً ، بمفارقة فكهة ، على مثل تلك التمجيدات البطولية له التي نجدها في « نهضة محمد » لـ غوته ، و « وداعاً للمضيفة العربية » لـ هوغو . إن استذكار الشرق الحديث يُنازع الخيال ، ويُرجع المرء إلى الخيال بوصفه مكاناً مفضّلاً ، بالنسبة لحساسية الأوروبي ، على الشرق الحقيقي . وقد قال نرفال مرة لغوتييه إن زهرة اللوتس ، بالنسبة لشخص لم ير الشرق أبداً ، ما تزال زهرة اللوتس ، أما بالنسبة لي فإنها لا تعدو أن تكون نوعاً من أنواع البصل . وأن يكتب المرء عن الشرق الحديث

يعني إما أن يجلو المرء تعرية مزعجة لصور منتخبة من النصوص من سريتها وابهامها ، أو أن يحصر المرء نفسه بالشرق الذي تحدث عنه هوغو في استهلاله الأصلي لِـ **الشرقيون** ، أي الشرق بوصفه «صورة» أو«فكرة »تشكلان رمزاً لما هو « نوع من الانشغال العام »[٩٤].

وإذا كانت الخيبة الشخصية والانشغال العام يمثلان أبعاد الحساسية الاستشراقية في البدء ، فإنهما يؤديان إلى عادات فكرية ، وتصورات ، ومشاعر أخرى مألوفة أكثر . فالعقل يتعلم كيف يفصل بين إدراك عام للشرق وتجربة محددة له ؛ وكلا هذين الأمرين ، بلغة ما ، يسير في اتجاهه الخاص . ففي رواية سكوت **الطلمسان** (١٨٢٥) ينازل سير كنيث (من وحدة الفهد الجاثم) مسلماً ويمنعه من التقدم في مكان ما من صحراء فلسطين ؛ وحين يتبادل الصليبي وخصمه ـ وهو صلاح الدين مقنَّعاً ـ الحديث فيما بعد ، يكتشف المسيحي أن عدوه المسلم ليس شخصاً سيئاً على الاطلاق ، رغم كل شيء . وعلى ذلك فإنه يقول :

« لقد اعتقدت . . . . أن عرقك الأعمى قد انحدر من سلالة الشرير الرجيم الذي ما كنتم لتستطيعوا دون عونه أن تحتفظوا بأرض فلسطين المقدسة هذه في وجه هذا العدد من جنود الله الشجعان . وأنا لا أتحدث بهذه الطريقة عنك أنت بالذات ، أيها المسلم ، بل ، بشكل عام ، عن قومك ودينك ؛ ومع ذلك ، فالغريب في نظري ليس أنك تنحدر من سلالة الشرير ، بل أنك أيضاً تفاخر بذلك »[٩٥] .

ذلك أن المسلم بالفعل يفاخر بأن نسب قومه متصل بإبليس ، لوسيفر المسلمين . إلا أن ما هو عجيب فعلاً ليس التاريخانية الواهية التي يحوِّل بها سكوت المنظر إلى منظر « قروسطي » ، جاعلاً المسيحي يهاجم المسلم دينياً بطريقة لم يكن أوروبيو القرن التاسع عشر ليسلكوها (مع أنهم ، سيسلكونها) ؛ بل التعالي الفارغ المتمثل في لعنة شعب بأكمله « بشكل عام » فيما يخفّف وقع الجرم ببرود عبارة « أنا لا أقصدك أنت بالذات » .

لم يكن سكوت ، على أي حال ، اختصاصياً بالاسلام (مع أن إتشي . آر . جب ، الذي أطرى **الطلسمان** لنفاذ نظرته إلى الاسلام وإلى صلاح الدين ، كان ، اختصاصياً به[٩٦]) ، وكان يسمح لنفسه بقدر هائل من الحرية في وصف دور إبليس بتحويله إلى بطل للمؤمنين . ويحتمل أن يكون سكوت قد استقى معرفته من بايرون وبكفورد ، غير أننا نكتفي هنا بملاحظة إلى أي مدى كانت الطبيعة العامة المنسوبة للأشياء الشرقية قادرة على مقاومة كلا القوتين البلاغيةوالوجودية اللتين تمتلكهما الاستثناءات الواضحة.. إن الأمر ليبدو ، من جهة أولى ، كما لو أن ثمة برميلاً اسمه «الشرقي» تطرح فيه دون تفكير جميع آراء الغرب السلطوية ، اللامنسوبة ، والتقليدية حول الشرق ، بينما يستطيع المرء ، من جهة أخرى ، وبشكل يخلص لتراث فن القصاصين القائم على الحادثة المسلية ، أن يصف رغم ذلك تجارب مع الشرق أو فيه ليس لها إلا علاقة عابرة بالبرميل الذي يؤدي الغرض بشكل عام . ثم أن بنية نثر سكوت ذاتها لا تجلو تشابكاً للأمرين أعمق من ذلك بكثير . ذلك أن الفصلة العامة تقدم بصورة مسبقة للمثل المحدد مجالاً محدوداً ليتحرك

خلاله : فمهما بلغ الاستثناء المحدد من عمق ، ومهما كان الشرقي الفرد قادراً على تجاوز السياجات الموضوعة حوله ، فإنه ، أولاً وقبل كل شيء ، شرقي ، وثانياً إنسان ، وهو ، أخيراً ومن جديد ، شرقي كذلك .

وبمقدور فصلة عامة إلى هذه الدرجة مثل «شرقي» أن تكتسب تنويعات شيقة بالفعل . لقد تجلّت حماسة د زرائيلي للشرقي للمرة الأولى خلال رحلته إلى المشرق عام ١٨٣١ . وقد كتب في القاهرة : « إن عيني وعقلي ما تزال تتوجع بجلالٍ وفخامةٍ ليس بينهما وبين ما يروق لنا نحن إلا أقل درجات الانسجام . »(٩٧) وقد ألهمه الجلال العام والشبوب العاطفي حساً متسامياً بالأشياء وصبراً ضئيلاً على الواقع الفعلي . وتغرق روايته تانكرد بعمق في العموميات العرقية والجغرافية ؛ فكل شيء يعود إلى العرق ، إلى حالات صيدونية* ، إلى درجة أن الخلاص لا يمكن أن يوجد إلا في الشرق وبين أجناسه . فهناك ، مثلاً على ذلك ، يتسامر الدروز ، والمسيحيون ، والمسلمون ، واليهود بسهولة لأن العرب ـ ينبر قائل ببراعة ـ هم ببساطة يهود يركبون الجياد ، والجميع في أعماقهم شرقيون . والانسجام يقام بين الفصلات العامة ، لا بين الفصلات وما تحتويه . فالشرقي يعيش في الشرق ، وهو يعيش حياة ذات سهولة شرقية ، في حالة من الاستبداد الشرقي والحواسية الشرقية ، مشبعاً بشعور من القدرية الشرقية ، وكان بمقدور كتّاب يختلف أحدهم عن الآخر اختلاف ماركس ، ودزرائيلي ، وبيرتن ، ونرفال أن يتبادلوا نقاشاً مسهباً فيما بينهم ، مثلاً ، مستخدمين جميع هذه التعميمات دون تمحيص ومتحدثين ، رغم ذلك ، بوضوح .

ويرافق شعور الخيبة والنظرة المعممة ـ كي لا أقول الانفصامية (الشيزوفرينية) ـ إلى الشرق ، عادة ، خصلة شاذة أخرى . فالشرق ، لأنه حُوِّل إلى شيء عام ، يمكن أن يجعل بأكمله وسيلة إيضاح لشكل خاص من أشكال السلوكية . فمع أن الشرقي الفرد لا يستطيع أن يخلخل ، أو ينفض عنه ، الفصلات العامة التي تمنح غرابته شيئاً من المعنى ، فإن هذه الغرابة مع ذلك يمكن أن تكون ممتعة لذاتها وبذاتها . ها هو ذا فلوبير ، مثلاً ، يصف معجبة الشرق :

> « من أجل تسلية الجمهور ، أخذ مهرج محمد علي امرأة في أحد أسواق القاهرة ذات يوم ، ومددها على دكة أحد الدكاكين وضاجعها علناً بينما كان صاحب الدكان يدخن غليونه بهدوء . وعلى الطريق من القاهرة إلى شبرا ، منذ فترة وجيزة ، ترك شاب قرداً كبيراً يلوطه علناً ـ كما في القصة أعلاه ـ ليخلق انطباعاً جيداً عن نفسه ويضحك الناس .
>
> وقد توفي ناسك منذ فترة ـ أبله ـ كان قد اعتبر لزمن طويل قديساً اختاره الله ؛ لقد جاءت إليه جميع النساء المسلمات يحلبن عضوه ـ وأخيراً مات إعياء ـ فمنذ الصباح حتى المساء كان الأمر خضاً لا ينقطع ....
>
> ماذا تقول في الحقيقة التالية : منذ زمن اعتاد صوفي أن يسير في شوارع القاهرة عارياً

---

* أود أن أعترف أنني عاجز عن فهم العبارة ، Sidonia States (المترجم) .

مطلقاً فيما عدا طاقية على رأسه وأخرى على عضوه . ومن أجل أن يبول كان يرفع طاقية العضو ، فتركض النساء العاقرات اللواتي أردن الانجاب إليه ، ويضعن أنفسهن تحت قوس بوله ، ويدلكن أنفسهن به . »[٩٨]

يعترف فلوبير صراحة أن هذا كله شناعة من نمط خاص . « الفعل المُلهاتي القديم كله » (الذي قصد به فلوبير التقاليد المعروفة جيداً لـ « العبد المجلود . . . . تاجر الرقيق الفظ . . . . . التاجر اللص ») يكتسب معنى جديداً « طريّاً . . . . . أصيلاً وساحراً » في الشرق . وهذا المعنى لا يمكن ان يعاد خلقه ؛ ولا يمكن أن يتمتع به إلا في لحظة الحدث ومكانه ، كما لا تمكن «استعادته» إلا بصورة تقريبية جداً . فالشرق يُشاهَد ، لأن سلوكه الذي يقترب من البذاءة المسيئة (دون أن يصلها بالضبط) يصدر عن مخزون من الشذوذ اللانهائي ؛ والأوروبي الذي تطوف حساسيته في الشرق ، هو مشاهد لا ينشبك أبداً أو يتورط ، حيادي دائماً ، وعلى استعداد دائم لأمثلة جديدة مما يسميه وصف مصر « التلذذ الغريب » .

ويصبح الشرق هكذا معرضة حية للشذوذ . ثم تصبح هذه المعرضة ، بشكل منطقي تماماً ، موضوعاً خاصاً للنصوص . وهكذا تكتمل الدائرة ؛ من كونه انكشف عن شيء لا تُعِدُّ النصوصُ الانسانَ له ، يمكن للشرق أن يعود شيئاً يكتب المرء عنه بطريقة انضباطية . ويمكن لأجنبيته أن تُترجَم ، ولمعانيه أن تُحَلَّ ألغازها ورموزها ، ولعدائيته أن تُروَّض ؛ ورغم ذلك فإن العمومية المنسوبة إلى الشرق ، والخيبة التي يشعر بها المرء بعد مواجهته له ، والشذوذية التي لا قرار لها . والتي يبديها ، كلها يعاد توزيعها فيما يقال أو يكتب عنه . لقد كان الاسلام ، مثلاً ، شرقياً نمطياً في نظر مستشرقيّ أواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين . فقد قال كارل بَكَرْ إنه رغم أن «الاسلام» (لاحظ الصفة التعميمية الهائلة) ورث التراث الهيليني فإنه لم يكن قادراً على أن يفهم أو يستخدم التراث اليوناني الانساني . وعلاوة ؛ فمن أجل أن يفهم المرء الاسلام كان عليه قبل كل شيء آخر أن يعاينه لا بوصفه ديناً «أصيلاً» ، بل بوصفه شيئاً من محاولة شرقية فاشلة لاستخدام الفلسفة اليونانية في غياب للالهام الخلّاق الذي نجده في أوروبا عصر النهضة[٩٩] . وكان الاسلام ، في عرف لويس ماسينيون ، الذي قد يكون أعظم المستشرقين الفرنسيين شهرة وتأثيراً ، رفضاً منتظماً للتجسّد المسيحي ، وكان بطل الاسلام الأعظم لا محمد أو ابن رشد بل الحلّاج ، القديس المسلم الذي صلبه المسلمون السنّيون لجرأته على شخصنة الاسلام[١٠٠] . وكان ما أسقطه بكَـر وماسينيون من دراستهما صراحة ، هو ، شذوذية الشرق التي عادا فاعترفا بها دون قصد بمحاولتهما الجاهدة لمنحها انتظاماً ضمن معطيات غريبة . لقد قُذِف محمد خارجاً ، ومُنِح الحلاج مكانة بارزة لأنه اعتبر نفسه شخصية كشخصية المسيح .

وبما هو حَكَم على الشرق ، لا يقف المستشرق الحديث ، كما يعتقد هو ، بل حتى كما يقول ، بعيداً عن وقفة موضوعية . فتجرُّده الانساني ـ وعلامته فقدان التعاطف المموّه بالمعرفة المهنية ـ مثقلٌ بكل المواقف المحافظة ، والمنظورات المحافظة ، وأحوال الاستشراق التي ما فتئت أصفها . وشرقه

ليس الشرق كما هو ، بل الشرق كما شُرْقِنَ . وثمة قوس متصل دون انكسار من المعرفة والقوة يربط رجل الدولة الغربي أو الأوروبي بالمستشرق الغربي ؛ ويشكل هذا القوس حافة المسرح الذي يحتوي الشرق . ومع نهاية الحرب العالمية الأولى شكلت كل من افريقيا والشرق مجالاً متميزاً للغرب أكثر مما شكلت استثارة فكرية له.وقد تطابق مجال الاستشراق بدقة مع مجال الأمبراطورية ، وكانت هذه التوحديّة المطلقة بين الاثنين ما أثار الأزمة الوحيدة في تاريخ التفكير الغربي بالشرق والتعامل معه . وهي أزمة ما تزال مستمرة .

وبدءاً من العشرينات ، ومن أحد طرفي العالم الثالث إلى طرفه الآخر ، كانت الاستجابة للامبراطورية والأمبريالية استجابة جدلية (ديالكتيكية) . ومع انعقاد مؤتمر باندونغ عام ١٩٥٥ كان الشرق بأكمله قد حصل على استقلاله السياسي عن الامبراطوريات الغربية وبدأ يجابه تجسيداً آخر للقوى الامبريالية متمثلاً في الولايات المتحدة الاميركية والاتحاد السوفياتي . ووجد الاستشراق نفسه الآن عاجزاً عن تميُّز «شرقه» في العالم الثالث الجديد ، ويواجه شرقاً جديداً ومسلحاً سياسياً . وانفتح أمام الاستشراق بديلان الأول هو الاستمراركما لو أن شيئاً لم يحدث ؛ والثاني هو أقلمة الطرق القديمة لتلائم<الشرق>الجديد.غير أن الجديد نفسه بالنسبة للمستشرق الذي يؤمن بأن الشرق لا يتغيّر أبداً ـ هو القديم وقد خانه الشرقيون الجدد الذين أساؤاالفهم ؛ (ونسمح لأنفسنا باستخدام المصطلح الدخيل «الشرقيون») .أما البديل الثالث التنقيحي ، وهو التخلص من الاستشراق دفعة واحدة ، فلم يؤخذ بعين الاعتبار إلا من قبل فئة قليلة جداً .

ويرى عبد الملك أن أحد مؤشرات الأزمة لم يكن ببساطة أن « حركات التحرير الوطنية » في الشرق « الذي كان مستعمراً » قد عصفت بتصورات المستشرقين عن شعوب محكومة سلبيةً ، قدرية وبددتها ، بل كان ثمة ، إضافة إلى ذلك ، حقيقة أن المختصين ، والجمهور الواسع ، أصبحوا على وعي للمسافة الزمنية الفاصلة لا بين علم الاستشراق والمادة موضوع الدراسة فحسب ، بل كذلك ـ وكان هذا العامل حاسماً ـ بين التصورات ، والمناهج ، وأدوات العمل في العلوم الانسانية والاجتماعية وتلك التي استخدمها المستشرقون . »[١٠١] فقد اعتبر المستشرقون ـ من رينان إلى غولد تسيهر ، إلى ماكدونالد إلى فون غرونباوم ، وجب ، وبرنارد لويس ـ الاسلام مثلاً ، « تركيباً ثقافياً موحداً » (والعبارة لـ بي . أم . هولت) يمكن أن يدرس في معزل عن الشروط الاقتصادية والاجتماعية والسياسية للشعوب الاسلامية . وفي عرف الاستشراق ، كان للاسلام معنى يمكن أن يوجد ، إذا كان للمرء أن يبحث عن صياغته الأكثر دقة وجلاء ، في رسالة رينان الأولى ، فمن أجل أن يفهم الاسلام فهماً أفضل ، ينبغي أن يُقلّص إلى « الخيمة والقبيلة » . أما تأثير الاستعمار ، وظروف الحياة اليومية ، والتطور التاريخي فإنها جميعاً كانت بالنسبة للمستشرقين كالذباب بالنسبة لصبية عابثين ، شيئاً يُقتَل أو يُتجاهَل ـ من أجل رياضتهم ، ولا يؤخذ مرة واحدة بعين الاعتبار بصورة جدية تكفي لجعل الاسلام الجوهري معقداً .

وتوضح حياة إتش. أي . آر. جب . وعمله كمستشرق ، في ذاتها ، المتناولين البديلين

اللذين استجاب بهما الاستشراق للشرق الحديث . لقد ألقى جب عام ١٩٤٥ « سلسلة محاضرات هاسكل » في جامعة شيكاغو . ولم يكن العالم الذي قدّم مسحاً له هو العالم الذي عرفه بلفور وكرومر قبل الحرب العالمية الأولى ، فقد كان عدد من الثورات ، وحربان عالميتان ، وتغيرات اقتصادية وسياسية لا تحصى قد جعلت الواقع السائد في ١٩٤٥ واقعاً جديداً جدة لا يخطئها الادراك ، بل جدة زلزالية . ورغم ذلك نجد جب يستهل محاضراته التي سماها **الاتجاهات الحديثة في الاسلام** كما يلي :

« يجابه دارس الحضارة العربية باستمرار التضاد العجيب بين قوة الخيال التي تتجلى ، على سبيل المثال ، في فروع معينة من الأدب العربي وبين الحرفية ، والحذلقة ، اللتين تتجليان في التفكير والعرض حتى حين يكونان مخصصين لهذه النتاجات ذاتها . صحيح أنه وجد بين الشعوب الاسلامية فلاسفة عظماء ، وأن بعضهم كانوا عرباً ، غير أنهم كانوا استثناءات نادرة . فالعقل العربي سواء في علاقته بالعالم الخارجي ، أو في علاقته بالعمليات الفكرية ، يعجز عن أن يَطَّرِحَ شعوره الجارف الحاد بانفصالية الأحداث المحسوسة وفرديتها ، وهذا بالذات ، فيما أعتقد ، أحد العوامل الرئيسية التي تكمن وراء ظاهرة « فقدان الحس بالقانون » التي اعتبرها الأستاذ ماكدونالد فرقاً مميزاً في الشرقي وهذا هو أيضاً ما يوضح ـ ما يجد الطالب الغربي صعوبة كبيرة في فهمه [إلى أن يوضحه له المستشرق] ـ نفور المسلمين من العمليات الفكرية للعقلانية . . . . . . فرفض أساليب التفكير العقلانية والأخلاقية النفعيّة التي لا تنفصل عن هذه الأساليب ، له جذوره ، لذلك ، لا في ما يسمى «تعموية» رجال الفقه المسلمين بل في نووية الخيال العربي وتفرديته . »[١٠٢] .

هذا استشراق صاف ، طبعاً ، لكن حتى إذا اعترف المرء بالمعرفة الفائقة للاسلام من حيث هو مؤسسة ، التي تميز ما تبقى من الكتاب ، فإن تحيز جب التدشيني يظل عقبة كأداء في وجه كل من يحاول أن يفهم الاسلام الحديث . ما معنى كلمة «الفرق»<في الجملة الأخيرة ، من المقطع الأول المقتبس من جب>وقد سقط حرف الجر «عن» من البال سقوطاً كلياً . ألا يطلب منا هنا من جديد أن نمحِّص المسلم الشرقي وكأن عالمه ، على خلاف عالمنا ـ «مفترقاً» عنه ـ لم يخطُ أبداً خارج القرن السابع ؟ أما فيما يخص الاسلام الحديث نفسه ، فلماذا ينبغي أن يواجه بكل هذه العدائية الجارفة التي يحملها جب ، رغم كل تعقيدات فهمه الجليل له خارج هذا السياق ؟ وإذا كان في الاسلام خلل منذ البدء بحكم عاهاته الدائمة ، فإن المستشرق سيجد نفسه يعارض أية محاولة إسلامية لاصلاح الاسلام ، لأن الاصلاح ، في عرفه ، خيانة للاسلام . هذه هي بالضبط منظومة جب . وكيف للشرقي أن ينسل خارج هذه الأصفاد إلى العالم الحديث إلا بأن يردد مع الأحمق في الملك لير : « سوف يأمرون بجلدي لأنني أقول الحقّ ؛ وسوف تأمر أنت بجلدي لأنني أكذب ؛ وأحياناً أُجلَد لأنني أحتفظ بسلامي » .

بعد ثمانية عشر عاماً ، واجه جب جمهوراً من مواطنيه الانجليز ، غير أنه الآن كان يتحدث

بوصفه مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد . وكان موضوعه « الدراسات الاقليمية : إعادة تقويم » حيث وافق ، من ضمن مسلّمات عرضيّة أخرى ، على « أن الشرق من الأهمية بحيث أنه لا ينبغي أن يترك للمستشرقين » . وكان المتناول الجديد ، أو البديل المتاح للمستشرقين، يذاع الآن ، بالضبط كما كان الاتجاهات الحديثة نموذج المتناول الأول أو التقليدي . وكانت صيغة جب في « الدراسات الاقليمية : إعادة تقويم» حسنة النيات من وجهة نظر تخصص الخبراء الغربيين بالشرق الذين كانت وظيفتهم هي إعداد الطلاب لمهن « في الحياة العامة وفي عالم الأعمال » . ما نحتاجه الآن ، قال جب ، هو المستشرق التقليدي مضافاً إليه عالم اجتماع جيد ويعملان معاً : وفيما بينهما سيقوم الاثنان بدراسات « مشتركة الميادين » < عبر الميادين > . مع ذلك ، فإن المستشرق التقليدي لن يطبق على الشرق معلومات تقادم بها العهد وأبطلها الزمن ؛ بل سيكون لمعرفته المتخصصة دور أن تذكر زملاءه المستجدين ، ضئيلي الخبرة ، بالدراسات الاقليمية بأن « تطبيق علم النفس وآلية عمل المؤسسات السياسية الغربية على المواقف الآسيوية أو العربية عمل ينتمي كلية إلى عالم والت ديزني »[١٠٣] .

يعني هذا المفهوم ، على صعيد عملي ، أنه حين يجاهد الشرقيون ضد الاحتلال الاستعماري ، فإن عليك أن تقول (لتتجنب خطر اقتراف عمل ديزنوي) إن الشرقيين لم يفهموا أبداً معنى حكم الذات بالطريقة التي نفهمه بها «نحن» . وحين يقاوم بعض الشرقيين التمييز العنصري ، بينما يمارسه الآخرون ، تقول « إنهم جميعاً في الأعماق ، شرقيون » ، وتكون المصالح الطبقية ، والظروف السياسية ، والعوامل الاقتصادية كلها دون علاقة بالموضوع إطلاقاً . أو تقول ، مع برنارد لويس ، إنه إذا قاوم العرب الفلسطينيون الاستيطان الاسرائيلي واحتلال إسرائيل لأراضيهم ، فإن ذلك لا يمثل إلا « عودة الاسلام » أو ، كما حددها مستشرق معاصر ذائع الصيت ، مقاومة إسلامية لشعوب لا إسلامية ،[١٠٤] ، وهو مبدأ إسلامي أُسِّس في القرن السابع . فالتاريخ ، والسياسة ، والاقتصاد جميعها لا تهم : الاسلام هو الاسلام ، والشرق هو الشرق ، ونرجوك أن تعود بأفكارك كلها حول جناح يساري وآخر يميني ، وحول الثورات ، والتغيّر الى حيث تنتمي ، في عالم والت ديزني .

وإذا كانت هذه الجمل الاجمالية ، والادعاءات والرفوض لم تبدُ مألوفة للمؤرخين ، وعلماء الاجتماع ، والاقتصاديين والانسانيين في أي حقل آخر من حقول الدراسة عدا الاستشراق ، فإن السبب واضح وضوحاً تاماً . ذلك أن الاستشراق ، مثل موضوع دراسته المتوهَّم ، لم يسمح للأفكار بانتهاك طمأنينته العميقة الساجية . غير أن المستشرقين المحدثين ـ أو الخبراء الاقليميين ، لنعطيهم لقبهم الجديد ـ لم يتشرنقوا بسلبية في دوائر اللغات ، بل إنهم ، على العكس من ذلك تماماً ، أفادوا من نصيحة جب ؛ ويستحيل اليوم تمييز معظمهم عن «الخبراء» و «المستشارين» الآخرين في ما سماه هارلد لاسول«علوم رسم السياسة»[١٠٥] . وهكذا أُدركَت بسرعة الامكانيات العسكرية ، وإمكانيات الأمن القومي التي يوفرها التحالف بين المختص في « تحليل الشخصية

القومية » وبين الخبير في المؤسسات الاسلامية ، لمصلحة الذات إن لم يكن لشيء آخر . ذلك أن «الغرب» بعد كل حساب ، واجه بعد الحرب العالمية الثانية عدوّاً سلطوياً ذكياً جمع لنفسه الحلفاء بين الأمم الشرقية الساذجة (الافريقية ، الآسيوية ، النامية) . فهل هناك من طريقة أفضل للالتفاف على هذا العدو من التصرف بما يرضي عقل الشرقي اللامنطقي بطرق لا يمكن إلا للمستشرق أن يبتكرها ؟ وهكذا برزت خدعة مدهشة الاتقان مثل أسلوب العصا والجزرة ، والتحالف من أجل التقدم ، وسياتو ، وما إليها ، التي قامت جميعاً على «المعرفة» التقليدية وقد أُعيد تجهيزها بأدوات جديدة أكثر قدرة على التحكم بموضوعها المفروض وتوجيهه كما تشاء .

وهكذا ، فبينما يجتاح الغليان الثوري الشرق المسلم ، يذكرنا علماء الاجتماع بأن العرب مدمنون على «الوظيفة الشفوية»[١٠٦] ، بينما يلاحظ الاقتصاديون ـ وهم مستشرقون أعيد تصنيعهم ـ بأنه لا رأس المالية ولا الاشتراكية تصلح ، بالنسبة للاسلام الحديث ، عنواناً ملائماً[١٠٧] . وإذ يجتاح الشعور ضد الاستعمار العالم الشرقي بأكمله بل ، في واقع الأمر ، يوحِّد هذا العالم ، فإن المستشرق يلعن ذلك كله ، لا بوصفه إزعاجاً فارغاً فقط ، بل بوصفه إهانة للديمقراطيات الغربية . وفيما تواجه العالم قضايا حاسمة ذات أهمية عامة بالغة ـ قضايا تتعلق بالدمار النووي ، وبالمصادر النادرة ندرة تنذر بالكارثة ، وبالمطالب الانسانية التي لم يسبق لها مثيل بالمساواة ، والعدالة ، والتكافؤ الاقتصادي ـ فإن الصورة الكاريكاتورية للشرق تُسْتَغَلُّ من قبل سياسيين يستقون زادهم العقائدي (الأيديولوجي) لا من الاخصائيين (التكنوقراطيين) نصف المتعلمين وحسب ، بل من المستشرق الفائق العلم كذلك . ويحذر خبراء العالم الخرافيون في وزارة الخارجية الأميركية من مخططات العرب للاستيلاء على العالم . ويوصف الصينيون الغادرون ، والهنود نصف العراة ، والمسلمون السلبيون بأنهم حدءات ستنهش عطايانا ، ويلعنون حين «نخسرهم» للشيوعية ، أو لغرائزهم الشرقية الدنيئة : والفرق بين الأمرين يكاد يكون غير ذي بال .

تطغى هذه الآراء المعاصرة للمستشرقين على الصحافة والعقل الشعبي . فالعرب ، مثلاً ، يُتَصَوَّرون راكبي جمال ، إرهابيين ، معقوفي ـ الأنوف ، شهوانيين شرهين تمثل ثروتهم غير المستحقة إهانة للحضارة الحقيقية . وثمة ، دائماً ، افتراض متربِّص بأن المستهلك الغربي ، رغم كونه ينتمي إلى أقلية عددية ، ذو حق شرعي إما في امتلاك معظم الموارد الطبيعية في العالم ، أو في استهلاكها (أو في كليهما) . لماذا ؟ لأنه ، بخلاف الشرقي ، إنسان حقّ . وليس ثمة مثل أفضل اليوم على ما أسماه أنور عبد الملك « تسلط الأقليات المالكة » والتمركزية الانسانية متحالفةً مع التمركزية الأوروبية ، من الحالة التالية : إن غربياً أبيض ينتمي إلى الطبقة الوسطى يؤمن بأنه امتياز طبيعي له لا أن يدير شؤون العالم غير الأبيض وحسب ، بل أن يمتلكه كذلك ، لمجرد أن العالم الأخير ، تحديداً ، ليس بالضبط إنسانياً تماماً بقدر ما «نحن» كذلك . ليس ثمة مثل أصفى من ذلك على الفكر المفرغ من الانسانية .

وبمعنى ما ، فإن قصور الاستشراق ومحدوديته هما ، كما قلت سابقا ، القصور والمحدودية اللذان يأتيان نتيجة طبيعية لتجاهل ثقافة أخرى أو شعب آخر أو إقليم جغرافي آخر ، وتحويلها إلى جوهر خالص ، وتعريتها من إنسانيتها . لكن الاستشراق خطا خطوة أبعد في هذا الاتجاه ؛ فهو يعاين الشرق بوصفه شيئاً وجوده معروض دائماً للغرب ، وبوصفه أيضاً شيئاً بقي ثابتاً في الزمان والمكان ، من أجل الغرب . لقد كانت نجاحات الاستشراق الوصفيّة والنصيّة من الضخامة والتأثير بحيث أن مراحل كاملة من تاريخ الشرق الثقافي ، والسياسي ، والاجتماعي تعتبر الآن مجرد استجابات للغرب ؛ فالغرب هو المشاهد ، والحكم ، والمحلفون لكل وجه من أوجه سلوك الشرق . ومع ذلك فإذا كان التاريخ خلال القرن العشرين قد أثار تغييراً داخلياً في الشرق ، ومن أجله ، فإن المستشرق يصاب بالذهول : فهو يعجز عن إدراك أنه ، إلى حد ما :

« قد تلقن قادة الشرق الجدد ، ومفكروه ، وصانعو سياساته دروساً كثيرة من معاناة أسلافهم . وقد ساعدتهم التحولات البنيوية والمؤسسات التي أُنجزت في المرحلة الفاصلة ، كما ساعدتهم حقيقة كونهم إلى حد بعيد يملكون قدراً أكبر من الحرية لصياغة مستقبل بلدانهم . ثم إنهم أيضاً أعمق ثقة ، وربما كانوا هجوميين بعض الشيء . ولم يعد مفروضاً عليهم أن يؤدوا عملهم آملين أن يحظوا باستحسان محلفي الغرب اللامرئيين . فحوارهم ليس مع الغرب ، بل مع أبناء أوطانهم . »[١٠٨]

والمستشرق ، إضافة إلى ذلك ، يفترض أن ما لم تقم نصوصه بإعداده لمواجهته هو نتيجة ترتّبت إما على التحريض الخارجي في الشرق أو على غباء الشرق الضالّ . وليس باستطاعة أي من النصوص الاستشراقية الكثيرة عن الاسلام ، بما في ذلك ذروة هذه النصوص ، **تاريخ كمبردج للاسلام** ، أن يُعِدّ قارئه لما حدث بعد ١٩٤٨ في مصر وفلسطين ، والعراق وسوريا ولبنان ، أو في اليمنين <الشمالي والجنوبي> وحين تعجز الصيغ الاعتقادية الجامدة حول الاسلام عن أن تؤدي الغرض ، حتى بالنسبة لأكثر المستشرقين البانغلوسيين <تفاؤلاً> ،فثمة لجوء إلى الصيغ الباهرة لعلم اجتماع مُشَرْقَن ، وإلى تجريدات يسهل تسويقها : مثل النخبة ، والاستقرار السياسي ، والتحديث ، وتطور المؤسسات ، وجميعها موسوم بالعلامة المميزة لحكمة الاستشراق . وخلال هذا الوقت كله ، فإن هوة متنامية ، تزداد خطورتها باستمرار ، تظل تفصل الشرق عن الغرب .

والأزمة الحاضرة تزيد التفاوت بين النصوص والواقع احتدامية . ومع ذلك ، فإنني في هذه الدراسة أيضاً للاستشراق أود لا أن أكشف مصادر وجهات نظر الاستشراق وحسب ، بل أن أتأمل في أهميته أيضاً . ذلك أن المفكِّر المعاصر يشعر بحق أن إهماله لجزء من العالم يفرض نفسه الآن عليه بشكل ظاهر ، هو تجنب للواقع ؛ وكثيراً ما حصر الانسانيون انتباههم في موضوعات للبحث مجزأة الى كوى ، ولم يراقبوا ، كما أنهم لم يتعلموا من ، ميادين دراسة كالاستشراق كان طموحها الذي لا يني طموحاً للسيطرة على عالم **بأكمله** ، لا على جزء سهل التحديد منه مثل مؤلف معين أو مجموعة معينة من النصوص . على أي حال ، فالاستشراق ، جنباً إلى جنب مع أغطية الأمانِ الجامعية من مثل « التاريخ » ، و « الأدب » أو « الانسانيات » ، ورغم تطلعاته البعيدة ، الاستشراق منشبك

في ظروف دنيوية ، تاريخية ، حاول أن يخفيها وراء ما كان غالباً سمة علموية Scientism جوفاء واستهواء بالعقلانية . والمفكر المعاصر يستطيع أن يتعلم من الاستشراق ، من جهة أولى ، كيف يكون له إما أن يحصر أو يوسع ، بشكل واقعي ، مجال ما يدعيه ميدانُ دراسته لنفسه ، ومن جهة أخرى ، كيف يرى الأرضية الانسانية (التي سماها ييتس « دكّان القلب المؤلف من خرق وعظام بالية مقرفة») التي تبدأ فيها ، وتنمو ، وتزدهر ، وتنحط ، النصوص ، والرؤى ، والمناهج ، وفروع المعرفة . وأن يمحِّص المرء الاستشراق هو أيضاً أن يقترح سبلاً فكرية لمعالجة المشكلات المنهجية التي جاء بها التاريخ ، على سبيل المثال ، في مادة دراسته : الشرق . لكننا قبل ذلك ينبغي أن نرى في نهاية الأمر القيم الانسانية التي بترها الاستشراق بطبيعة مجاله ، وتجاربه ، وبناه .



الفصل الثاني

البنى الإستشراقية وإعادة خلق البنى

« حين زوّج نقيب الأشراف ، السيد عمر ، احدى بناته . . . منذ خمسة وأربعين عاماً تقريباً ، مشى أمام الموكب شاب كان قد أحدث ثقباً في بطنه ، وسحب قسماً كبيراً من أمعائه ، وحمله أمامه على صينية فضية . وبعد انتهاء الحفل ، أعاده إلى موضعه ؛ وبقي في الفراش أياماً قبل أن يشفى من آثار هذا العمل الأحمق المقرف » .

ادوارد وليم لَيْن

«مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم»

« في حالة سقوط هذه الامبراطورية ، إما نتيجة لثورة في القسطنطينية أو للتفكك المستمر ، فان كلًّا من القوى الأوروبية ستأخذ ، كمحمية لها ، الجزء من الامبراطورية الذي تخصصه لها قرارات المؤتمر ؛ فان تكون هذه المحميات محدّدة تبعاً للجوار ، وحماية الحدود ، والتقارب في الديانة ، والعادات والمصالح . . . هو مما يزيد سلطة القوى الأوروبية ثباتاً . وهذا النمط من السيادة المحدّد على هذا النحو والذي يعتبر حقاً أوروبياً يتمثل أساساً في حق احتلال جزء من الأرض أو من السواحل لتأسيس إما مدن حرة أو جاليات أوروبية أو موانىء ومكاتب تجارية . . . والدولة الأوروبية لا تمارس على محميتها سوى وصاية عسكرية وحضارية ، فهي تضمن لها بقاءها وعناصر قوميتها ، وذلك تحت راية قومية أقوى . . . » .

الفونس دو لامارتين

« رحلة في الشرق »

١

حدود أعيد رسمها، قضايا أعيد تحديدها، والدين المعلمن

توفي غوستاف فلوبير عام ١٨٨٠ دون أن ينهي بوفار وبيكوشيه ، روايته الملهاتية الموسوعية عن انحلال المعرفة وتفاهة الجهد الانساني . ومع ذلك فان الخطوط الأساسية لرؤياه جلية ، ومدعّمة بجلاء بالتفاصيل الوفيرة لروايته . فالكاتبان الاداريان ينتميان إلى الطبقة البورجوازية ، وهما يتقاعدان من المدينة ليقضيا حياتهما على إقطاعية ريفية يفعلان ما يطيب لهما ، (سنفعل كل ما يرضينا) ، إذ أن أحدهما يرث ، بصورة غير متوقعة ، تركة كبيرة . وفيما يرصد فلوبير تجاربهما ويصورها ، فان فعل ما يطيب لهما يشبكهما ويورطهما في رحلة عملية ونظرية عبر الزراعة ، والتاريخ ، والكيمياء ، والتربية ، وعلم الآثار ، والأدب ، واصلين إلى نتائج هي دائماً دون النجاح ؛ وينتقلان عبر حقول العلم مثل مسافرين في الزمان والمعرفة ، يعانيان تجارب الخيبة ، والكارثة ، والخذلان التي يعانيها الهواة غير الملهمين . وما ينتقلان عبره هو ، في الواقع ، التجربة الكاملة لانقشاع الوهم المخيب في القرن التاسع عشر ، حيث تنقلب « البورجوازية الظافرة » - بعبارة شارل مورازيه - إلى ضحية بلهاء لعدم كفاءتها المهدمة ولعادية مقدراتها . فكل حماسة تنحل إلى شعيرة لغوية (كليشيه) مملة ، وكل فرع أو نمط من أنماط المعرفة يتحول من أمل وقوة إلى فوضى ، وخراب ، وأسى . وبين تخطيطات فلوبير التحضيرية لخاتمة هذه الشاسعة (بانوراما) من اليأس ، ثمة مادتان تثيران اهتماماً خاصاً لدينا في السياق الحاضر . يناقش الرجلان مستقبل الجنس البشري ، ويرى بيكوشيه « مستقبل الانسانية عبر زجاج قاتم » بينما يراه بوفار « برّاقاً » .

> « الانسان الحديث يتقدم ، ولسوف تستعيد أوروبا نضارتها على يد آسيا . القانون التاريخي القائل إن الحضارة تنتقل من الشرق إلى الغرب . . . .
> إن شكلي الانسانية سيلتحمان أخيراً معاً . »[١]

ويمثّل هذا الصدى الواضح لأفكار كوينت بدايةدورةأخرى من دورات الحماسةوانقشاع الوهم التي سيمرّ عبرها الرجلان . وتُشْعِر ملاحظات فلوبير الأولية بأن هذا المشروع المتوقع من مشاريع بوفار ، مثل جميع مشاريعه الأخرى ، سوف يقاطع بوقاحة في مواجهة الواقع - هذه المرة ، بظهور رجال الدرك المفاجىء ليوجهوا إليه تهمة الفسق . على أي حال ، بعد أسطر قليلة تبرز المادة الشيقةالثانية . ذلك أن كلاً من الرجلين يعترف للآخر ، في اللحظة نفسها ، بأن رغبته السرية

هي أن يعود من جديد ناسخاً . فيحضران مكتباً مزدوجاً يصنع لهما ، ويشتريان كتباً ، وأقلام رصاص ، وبماحي ، ثم ـ إذ يختتم فلوبير التخطيط التحضيري ـ « ينهمكان » : يبدآن . وعلى هذا النحو ، يُقَلِّص بوفار وبيكوشيه في النهاية ، من محاولة أن يعيشا عبر المعرفة وأن يطبقاها بصورة مباشرة تقريباً ، إلى نقلها نقلاً لا نقدياً من نص إلى نص آخر .

رغم أن رؤ يا بوفار لاوروبا وقد استعادت نضارتها على يد آسيا ليست مبلورة بلورة كاملة ، فانها (وما تنتهي إليه على مكتب الناسخ) يمكن أن تختصر في نقاط أساسية بعدد من الطرق المهمة . فهي ، مثل كثيرمن الرؤ ى الأخرى للرجلين ، عالَمِيّة ومؤسِّسة من جديد ؛ وهي تمثل ما شعر فلوبير بأنه نزوع القرن التاسع عشر إلى إعادة بناء العالم تبعاً لرؤ يا تخيلية ، ترافقها أحياناً تقنية علمية خاصة . وبين ما كان ببال فلوبير من رؤ ى ، ثمة يوتوبيا سان ـ سيمون ويوتوبيا فورييه ، والتجديد العلمي لشباب البشرية الذي تصوره كومت ، وجميع الديانات التقنية أو العلمانية التي بشر بها عقائديون ، وإيجابيون وضعيون ، وانتقائيون ، وغيبيبون ، وتراثيون ، ومثاليون من أمثال دِسْتُوْدو تراسي ، كابانيس ، ميشليه ، كوزان ، برودون ، كورنو ، كابيه ، جانيه ، ولامينيه[٢] . وخلال الروايةكلها ، يتبنى بوفار وبيكوشيه القضايا المختلفةلشخصيات كهؤ لاء ؛ ثم ، بعد أن يدمراها ، ينتقلان باحثين عن قضايا أكثر جدة ، لكنها دون الوصول إلى نتاج أفضل .

إن جذور مثل هذه الطموحات التي تعيد خلق الرؤ ى التنقيحية جذور رومانسية بطريقة مخصصة جداً . وينبغي أن نتذكر إلى أي مدى كان جزء رئيسي من المشروع الروحي والفكري للفترة الأخيرة من القرن الثامن عشر لاهوتاً معاد التركيب ـ « الخارق للطبيعة الطبيعي » كما أسماه إم . إتش . أبرامز ؛ وهذا النمط من التفكير استمر في المواقف النمطية للقرن التاسع عشر التي يهجوها فلوبير في بوفار وبيكوشيه . ومن ثم فان مفهوم ابتعاث النضارة والحيوية يعود إلى :

« نزوع رومانسي صريح ، بعد عقلانية عصر التنوير ولياقته وتأدّبه . . . إلى [العودة] إلى الاحتدامية المطلقة والمبهمات فوق العقلانية للقصة المسيحية والمبادىء المسيحية والى الصراعات العنيفة والانقلابات المباغتة في الحياة الداخلية المسيحية ، متمحورة حول الأطراف المتضادة : من التدمير والخلق ، والجحيم والنعيم ، والنفي والتوحّد ثانية ، والموت والولادة من جديد ، والكآبة والغبطة ، والفردوس المفقود والفردوس المستعاد . . . لكن ، ما داموا قد عاشوا بشكل لا مفرّ منه ، بعد عصر التنوير ، فان الكتّاب الرومانسيين أعادوا إلى الحياة هذه المسائل القديمة مع فارق : لقد أخذوا على عاتقهم انقاذ مستقبل التاريخ الانساني والمصير الانساني ، والمناسق الوجودية ، والقيم الأساسية لتراثهم الديني ، عن طريق اعادة تركيبها جميعاً بشكل يجعلها ، حاضراً ، مقبولة فكرياً ، بقدر ما هي لصيقة الدلالة انفعالياً . »[٣]

كان ما قصد إليه بوفار ـ ابتعاث آسيا للنضارة والحيوية في أوروبا ـ فكرة رومانسية عميقة التأثير ؛ فقد حثَّ فردركْ شليغل ونوفاليس ، مثلاً ، مواطنيهما ، والأوروبيين بشكل عام ، على دراسة الهند دراسة مفصلة لأن ثقافة الهند وديانتها كانتا قادرتين ، في رأيهما ، على هزيمة المادية

والآلية (والروح الجمهورية) في الثقافة الغربية . ومن هذه الهزيمة ستنهض أوروبا جديدة معافاة مجدّدة الحيوية : وفي هذه الوصفة العلاجية تبرز بوضوح الصور الكتابية* للموت ، والولادة الجديدة ، والخلاص . وعلاوة على ذلك ، فان المشروع الرومانسي الاستشراقي لم يكن مجرد حالة خاصة من نزوع عام ؛ بل كان مشكِّلاً قوياً للنزوع نفسه ، كما قال شفاب ، بصورة مقنعة جداً ، في النهضة الشرقية . لكن ما كان ذا أهمية لم يكن آسيا نفسها بقدر ما كان جدوى آسيا بالنسبة لأوروبا . وهكذا فقد كان كل من أتقن لغة شرقية ، مثل شليغل وفرانتز بوبْ ، بطلاً روحياً ، وفارساً مغامراً يعيد إلى أوروبا حسّاً بالرسالة المقدسة التي فقدتها الآن . وهذا الحس بالضبط هو ما تحمله الأديان العلمانية المتأخرة ، التي صوّرها فلوبير ، في القرن التاسع عشر . وكان أوغست كومت ـ إلى درجة لا تقل عن شليغل ، ووورد زورث ، وشاتوبريان ـ مثل بوفار ، المدافع عن ، والمؤمن بأسطورة علمانية بعد عصر التنوير كانت خطوطها العامة ، بصورة لا يخطئها الادراك ، خطوطاً مسيحية .

وبسماحه لبوفار وبيكوشيه ، بصورة متواترة ، بالعبور خلال مفاهيم تنقيحيَّة من البداية الى النهاية الملهاتية المنحطّة ، لفت فلوبير الانتباه إلى الخلل الانساني الذي تشترك فيه جميع المشاريع . فقد رأى بوضوح كامل أن كبرياء متعالية ماكرة تكمن وراء الأفكار المتوارثة مثل « أوروبا التي تسعيد نضارتها وشبابها على يد آسيا » . إذ لم تكن « أوروبا » أو « آسيا » بشيء في غياب تقنية أصحاب الرؤى التي تحيل مجالات جغرافية هائلة إلى كيانات تمكن معالجتها وإدارتها . في الأعماق ، إذن ، كانت أوروبا وآسيا أوروبانا ، وآسيتنا ـ ارادتنا وتمثيلنا ، كما كان شوبنهور قد قال . فالقوانين التاريخية هي ، في واقع الأمر ، قوانين المؤرخين ، بالضبط كما أن « شكلي الانسانية » في عبارة فلوبير لم يلفتا الانتباه إلى الواقع الفعلي بقدر ما لفتاه إلى المقدرة الأوروبية على إضفاء مسحة من الحتمية على تمييزات هي من صنع الانسان . أما الشق الثاني من العبارة ـ « سيلتحمان أخيراً معاً » ـ فان فلوبير يهزأ فيه من تجاهل العلوم البهيج للواقع الفعلي ، العلوم التي شرّحت الكيانات الانسانية وأذابتها كما لو كانت مادة خاملة . لكن فلوبير لم يهزأ من العلوم دون تخصيص ، بل من العلوم الأوروبية ، المليئة حماسة ، بل المسيحانية ، التي اشتملت انتصاراتها على ثورات فاشلة ، وحروب ، واضطهادات ، وعلى شهية لا تُلَقَّن لوضع أفكار جليلةٍ ، كتبيَّةٍ موضع التنفيذ بطريقة كيخوتية . وكان ما لم تحسب مثل هذه العلوم أو المعرفة حسابه أو تواجهه مرة واحدة هو براءتها السيئة عميقة الجذور وغير الواعية لذاتها ، ومقاومة الواقع لها . فحين يتلبس بوفار شخصية العالم يفترض بسذاجة أن العلم موجود وحسب ، وأن الواقع هو كما يقول العلم إنه كائن ، وأنه ليس ذا أهمية أن يكون العالم أحمق أو رائياً ؛ وبوفار (أو أي انسان يفكّر بطريقته) عاجز عن أن يتصور أن الشرق قد لا يرغب في بعث نضارة أوروبا وحيويتها ، أو أن أوروبا لم تكن على وشك أن تتحد بصورة ديمقراطية مع الآسيويين الصفر أو السمر . وبايجاز ، فان مثل هذا العالم

---

* نسبة إلى « الكتاب المقدس » بناء على التسمية القرآنية : « أهل الكتاب » .

لا يدرك وجود إرادة القوة الفردية الأنانية في علمه ، الارادة التي تغذّي جهوده وتفسد مطامحه .

ولا يألو فلوبير جهداً ، طبعاً ، في جعل أحمقيه المسكينين يمرّغان الأنف في هذه الصعوبات . إذ يتعلم بوفار وبيكوشيه أنه يحسن بالمرء ألا يتعامل مع الأفكار والواقع معاً . وخاتمة الرواية صورة لهما قانعين قناعة تامة بنقل الأفكار الأثيرة لديهما من الكتب إلى الورق . فالمعرفة لم تعد تتطلب التطبيق على الواقع ؛ والمعرفة هي ما يُنقل في صمت ، دون تعليق ، من نصّ إلى آخر . والأفكار تُنشَر ويُدعى لها في عزلة عن أي هوية محددة لأصحابها ، وهي تُردَّد دون أن تُنسب ؛ فلقد أصبحت ، بالمعنى الحرفي ، أفكاراً متوارثة متكررة : فما يهم هو أنها قائمة هناك ، من أجل أن تُكرَّر ، ويُرجَّع صداها ، ثم يعاد ترجيع صداها دون تمحيص .

يؤطر هذا الحدث الموجز المأخوذ من ملحوظات فلوبير لبوفار وبيكوشيه ، بصورة شديدة التكثيف ، ما هو ، تخصيصاً ، حديث من بُنى الاستشراق الذي يشكل ، بعد كل حساب ، فرعاً من فروع المعرفة التي تنتمي إلى المعتقدات العلمانية (وشبه الدينية) للفكر الأوروبي في القرن التاسع عشر . ولقد قمنا حتى الآن بتحديد خصائص المجال العام للتفكير الذي توارثه الغرب حول الشرق عبر مرحلتي القرون الوسطى وعصر النهضة ، اللتين كان الاسلام بالنسبة لهما الشرق الجوهري . لكن القرن الثامن عشر شهد تنامي عدد من العناصر الجديدة المتشابكة التي ألمحت إلى المرحلة الايفانجيلية المقبلة التي كان لفلوبير ، فيما بعد ، أن يعيد خلق خطوطها العامة .

فمن جهة ، كان الشرق الآن يُوسَّع ويُمَدُّ إلى مدى بعيد خارج نطاق العالم الاسلامي . وكان هذا التغير الكمي ، إلى درجة كبيرة ، حصيلة الاستكشافات الأوروبية المستمرة والمتزايدة للأجزاء الأخرى من العالم . وقد نقل التأثيرُ المتنامي لأدب الرحلات ، واليوتوبيات الخيالية ، والأسفار البحرية الأخلاقية ، والتقارير العلمية ، الشرقَ من موضعه لينزله في محرق أكثر تركيزاً وحدّة وانفساحاً . واذا كان الاستشراق مديناً بصورة رئيسية للاكتشافات الشرقية المثمرة التي قام بها أنكتيل وجونز خلال الثلث الأخير من القرن المذكور ، فان هذه الاكتشافات ينبغي أن تعاين في السياق الأوسع الذي خلقه <توماس> كوك وبوغانفيل والرحلات البحرية التي قام بها تورنفورت وأدانسن ، وكتاب بريزيدان دوبروسيه **تاريخ الإبحار في الأراضي الاسترالية** ، والتجار الفرنسيون في المحيط الهادي ، والإرساليات اليسوعية في الصين والاميركتين ، واستكشافات وليم دامبير وتقاريره ، وتكهنات لا تحصى حول العمالقة ، والباتاغونيين ، والمتوحشين ، والسكان الأصليين ، والمخلوقات المرعبة التي افتُرض أنها تعيش إلى أقصى الشرق ، والغرب ، والجنوب ، والشمال من أوروبا . لكن جميع هذه الآفاق المتزايدة اتساعاً كانت تضع أوروبا بثبات في المركز الامتيازي ، بصفتها المراقب الرئيسي (أو بصفتها موضع المراقبة الرئيسي كما هي في كتاب غولد سميث **مُواطِن العالم**) . ذلك أنه حتى حين تحركت أوروبا باتجاه الخارج ، كان إحساسها بالقوة الثقافية يزداد تدعيماً . ومن حكايا الرحّالة ، لا من مؤسسات عظيمة مثل شركات الهند المتعددة وحسب ، خُلقتْ مستعمرات ، وضُمِنَتْ منظورات عرقية التمركز[٤] .

ومن جهة أخرى ، اكتسبت نظرةٌ أكثر معرفة للأجنبي والغريب المدهش الدعمَ والقوةَ لا من الرحالة والمستكشفين فقط ، بل كذلك من المؤرخين الذين كان يمكن للتجربة الأوروبية ، في عرفهم ، أن تقارنَ مقارنة مفيدة بحضارات أخرى وأقدم . وقد عنى ذلك التيار القومي في علم الانسان التاريخي (الانثروبولوجيا التاريخية) في القرن الثامن عشر ، الذي وصفه الباحثون بأنه مجابهة للآلهة ، أن غيبون كان سيقرأ موعظة سقوط روما في علو شأن الاسلام ، تماماً كما استطاع فيكو أن يفهم الحضارة الحديثة في إطار الجلال والرونق الشعري البربري لأصولها المبكرة . وبينما اعتبر مؤرخو عصر النهضة الشرقَ ، بتصلب حاد ، عدواً ، فان مؤرخي القرن الثامن عشر واجهوا شواذات الشرق بشيء من الانفصالية والتجرد وببعض من محاولة للتعامل المباشر مع المصادر الشرقية الأصلية ؛ وربما تَمَّ ذلك لأن تقنية كهذه كانت تعين الأوروبي على أن يفهم نفسه بصورة أفضل . وتوضَّح التغيرَ الذي حصل ترجمةُ جورج سَيْل للقرآن وإنشاؤه التمهيدي المرافق لها . فبخلاف من سبقه ، حاول سَيْل أن يتعامل مع التاريخ العربي ضمن معطيات المصادر العربية ؛ بل إنه ، إضافة ، ترك المعلِّقين المسلمين على النص القرآني يتحدثون بأنفسهم وينطقون بوجهات نظرهم[٥] . وفي عمل سيل ، كما هي الحال عبر القرن الثامن عشر كله ، كانت المقارنيّة البسيطة المرحلةَ المبكرة لفروع المعرفة المقارنة (فقه اللغة ، التشريح ، الفقه ، الدين) التي كان لها أن تصبح مزهاة القرن التاسع عشر .

لكن بعض المفكرين كانوا ينزعون إلى تجاوز الدراسة المقارنة ، ودراساتها المسحية الواعية للجنس البشري من « الصين إلى بيرو » عن طريق التلبس المتعاطف . وذلك عنصر ثالث من القرن الثامن عشر يمهد الطريق للاستشراق الحديث . فما نسميه اليوم تاريخانية هو فكرة تنتمي إلى القرن الثامن عشر ؛ فقد آمن فيكو ، وهردر ، وهامان ، مع آخرين ، بأن الثقافات جميعاً هي ، عضوياً وداخلياً ، متناسقة ، متواشجة بروح ، أو عبقرية ، أو كلمة ، أو فكرة قومية لا يستطيع خارجي أن ينفذ إليها إلا عبر فعل من التعاطف التاريخي . وهكذا كان كتاب هردر **أفكار حول فلسفة تاريخ الانسانية** (١٧٨٤ - ١٧٩١) استعراضاً شاسعاً لثقافات متنوعة ، كل منها تتخلله وتسري فيه روح خلاّقة فذّة ، وكلٌّ منها ليس في متناول إنسان سوى المراقب الذي يضحي بتحيزه في سبيل التعاطف المتفهِّم . وكان بمقدور العقل في القرن الثامن عشر ، وقد امتلأ بحس التاريخ الجمهوري والتعددي الذي بشّر به هردر وغيره[٦] ، أن يخترق الجدران المذهبية بين الغرب والاسلام ويبصر عناصر النسب المتواشج بينه وبين الشرق . ونابليون مثل مشهور من أمثلة هذا التوحد الهويّ (الانتقائي عادة) عبر التعاطف . وموتسارت مثل آخر ؛ **فالناي السحري** (الذي تتمازج فيه الترميزات الماسونية مع رؤى لشرق ودود) **والاختطاف من السيراغليو** يموضعان شكلاً ذا سماحة خاصة من أشكال الانسانية في الشرق . وقد كان هذا بالذات هو ما جذب موتسارت بتعاطف حق نحو الشرق ، أكثر مما جذبته العادات السارية المستحسنة للموسيقى « التركية » .

غير أن من الصعب ، في أية حال ، الفصل بين حدوس بالشرق كحدس موتسارت وبين المدى الكلي للتمثيلات السا ـ رومانسية والرومانسية للشرق باعتباره موطناً للغريب المدهش . فقد اكتسب الاستشراق الشعبي خلال أواخر القرن الثامن عشر وأوائل القرن التاسع عشر رواجاً ذا حدة وكثافة

كبيرتين . لكن حتى هذا الرواج ، الذي يمكن تمييزه بسهولة في أعمال وليم بكفورد ، وبايرن ، وتوماس مور ، وغوته ، لا يمكن أن يفصل ببساطة عن الاهتمام بالحكايا القوطية ، والأشعار الرعوية ، ورؤى الرونق والجلال والقسوة البربرية . وبهذا الشكل يمكن أن يربط التمثيل الشرقي في بعض الحالات ، بسجون بيرانيزي ، وفي حالات أخرى بأجواء تييبولو الثرية المرفهة ، وفي حالات أخرى كذلك ، بالنبل والسمو الغربيين المدهشين للوحات الفنية في أواخر القرن الثامن عشر[٧] . وخلال القرن التاسع عشر ، في أعمال دلاكروا وبضع عشرات ، دون مبالغة ، من أعمال رسامين فرنسيين وبريطانيين آخرين ، حملت المعرضة الشرقية المتميزة كجنس فني مستقل التمثيلَ إلى التعبير البصري وإلى حياة خاصة بها (ينبغي على هذا الكتاب ، مع الأسف ، أن يمر بها عابراً) . الحواسية ، الوعد ، الرعب ، النبل والسمو ، المتعة الرعوية ، الحيوية الحادة المتوترة : لقد كان الشرق ، باعتباره نمطاً من أنماط المجاز ، في الخيال الاستشراقي السا ـ رومانسي ، السا ـ تقني أواخر القرن الثامن عشر ، في واقع الأمر ، خصيصةً شبيهةً بالحرباء تسمى (عن طريق الصفة) « الشرقية »[٨] . لكن هذا الشرق العائم دون قيد سيُحَدَّد بصرامة مع حلول الاستشراق الجامعي .

ثمة عنصر رابع مهد الطريق لبنى الاستشراق الحديث هو النزوع إلى تصنيف الطبيعة والانسان في أنماط . والاسمان العظيمان في هذا المجال هما ، طبعاً ، لينَيْيُس وبوفون ، لكن العملية الفكرية التي أمكن بها تحويل الأبعاد الجسمية ـ أي الطبيعة المادية النمطية للأشياء ـ (وبعد ذلك بقليل الأبعاد الأخلاقية ، والفكرية والروحية) من كونها مجرد مشهد مُعايَن إلى مقاييس دقيقة لعناصر مميزة ، كان نزوعاً شديد الانتشار . وقد قال لينَيْيُس إن كل ملحوظة تسجل حول نمط طبيعي « ينبغي أن تكون نتاجاً للعدد ، أو الشكل ، أو الموقف » ، وبالفعل ، إذا قرأ المرء كانت أوديدرو ، أو جونسُن ، فانه سيجد في كل مكان من أعمالهم ولعاً مماثلاً لتحديم الملامح العامة ، ولتقليص أعداد هائلة من الأشياء إلى عدد أصغر من الأنماط قابل للترتيب والوصف . في التاريخ الطبيعي ، وعلم الانسان ، والتعميم الثقافي ، كان لكل نمط شخصية خاصة تمنح المراقب تحديداً له كما تمنحه ، بعبارة فوكو ، « إشتقاقاً مضبوطاً » . وتنتمي هذه الأنماط والشخصيات إلى نظام ، إلى شبكة من التعميمات المترابطة . وهكذا ،

> « فان كل تحديد ينبغي أن يتم عن طريق علاقة معينة بكل التحديدات الأخرى . فان نعرف ما يختص بشكل سليم بأحد الأفراد هو أن يكون أمامنا تصنيف جميع <الأفراد> ـ أو إمكانية مثل هذا التنصيف[٩] » .

وفي كتابات الفلاسفة ، والمؤرخين ، والموسوعيين ، وكتّاب المقالة ، نجد الشخصية ـ بوصفها ـ تحديداً تبرز في شكل تصنيف فيزيولوجي ـ أخلاقي : فثمة ، مثلاً ، الرجال المتوحشون ، والأوروبيون ، والآسيويون ، الخ . . . . ويظهر هؤلاء ، طبعاً ، عند لينَيْيُس ، لكنهم يظهرون كذلك عند مونتسكيو ، وجونسن ، وبلومنباخ ، وسُوْمّرينغ ، وكانت ، وتوزع الخصائص الفيزيولوجية والأخلاقية بنسب متساوية تقريباً ؛ فالأمريكي « أحمر ، سريع الغضب ، منتصب » والآسيوي «أصفر، سوداوي، متصلّب» والافريقي «أسود، لامبال، خامل»[١٠] . لكن تحديدات كهذه تكتسب قوة أكبر حين ترفق ، فيما بعد أثناء القرن التاسع عشر ، بالشخصية بوصفها اشتقاقاً ،

وبوصفها نمطاً وراثياً . ففي <أعمال> فيكو وروسو ، مثلاً ، تتدعّم قوة التعميم الأخلاقي بالدقة التي يظهر بها أن شخصيات احتدامية ، تكاد تكون نمطية عليا ـ مثل الانسان البدائي ، والعمالقة ، والأبطال ـ هي الأصول التكوينية للقضايا الأخلاقية ، والفلسفية ، بل اللغوية أيضاً . وهكذا ، فحين أُشيرَ إلى شرقيّ ، فقد أشير إليه ضمن معطيات < خصائص > وراثية كونية مثل حالته « البدائية » ، وخصائصه الأولية ، وخلفيته الروحية الخاصة .

تشكل العناصر الأربعة التي وصفتها ـ التوسع ، المجابهة التاريخية ، التعاطف ، التصنيف ـ التيارات الفكرية في القرن الثامن عشر التي تعتمد عليها البنى الفكرية والمؤسساتية المحددة للاستشراق الحديث . ولولا هذه التيارات ، كما سنرى الآن ، لما حدث الاستشراق . وإضافة ، فقد كان من أثر هذه التيارات أنها أطلقت سراح الشرق عامة ، والاسلام خاصة ، من عقال التقصّي الديني الضيق الذي كان ، حتى ذلك الوقت ، قد استُخدم في تحليله (والحكم عليه) من قبل الغرب المسيحي . وبكلمات أخرى ، فان الاستشراق يشتق من عناصر معلْمَنَة في الثقافة الأوروبية في القرن الثامن عشر . أولاً ، كان من أثر احدها ، وهو توسع الشرق جغرافياً إلى آماد شرقية أبعد ، وتوسعه زمانياً إلى آماد أكثر غوراً ، أنه أرخى ، بل حلَّ ، الاطار الكتابي إلى درجة كبيرة . ولم تعد النقاطُ المرجعية المسيحية واليهوديةَ ، بتقويميهما الزمنيين وخرائطهما المتواضعة نسبياً ، بل أصبحت هذه النقاط الهندَ ، والصينَ واليابان ، وسومر ، والبوذية ، والسانسكريتية ، والزرادشتية ، والمانوية . ثانياً ، إن القدرة على التعامل تاريخياً (لا عن طريق التقليص ، من حيث هو موضوع من موضوعات السياسة الكنسية) مع الثقافات غير الأوروبية وغير اليهو ـ سيحية قد تدعمت وازدادت قوة إذ أصبح التاريخ نفسه يُتَصَوَّر بطريقة أكثر جذرية من السابق ؛ وأصبح فهم أوروبا فهماً سليماً يعني أيضاً فهم العلاقة الموضوعية بين أوروبا وبين حدودها الزمانية والثقافية التي لم يكن ليمكن الوصول إليها قبل ذلك . وبمعنى ما ، فقد تحققت فكرة جون أوف سيغوفيا المتعلقة بمؤتمر بين الشرق وأوروبا ، لكنها بطريقة علمانية خالصة ؛ وكان بمقدور غيبون أن يعامل محمداً باعتباره شخصية تاريخية تركت أثرها على أوروبا ، لا بوصفه كافراً شيطانياً يحوِّم في مكان ما بين السحر والنبوة الزائفة . ثالثاً ، كان من أثر عملية توحيد هوّية انتقائية مع أقاليم وثقافات غير اقليم المرء وثقافته أنها ألانت عناد الذات والهوية ، الذي كان قد حُوِّل إلى قطبين يشغلهما مجتمع من المؤمنين وأسراب من البرابرة في مواجهته ، ولم تعد حدود أوروبا المسيحية تؤدّي وظيفة مبنى للجمارك ؛ واكتسبت مفاهيم الترابط الانساني والامكانية الانسانية شرعية عريضة جداً وعامة جداً ـ بما هي نقيض الشرعية الضيقة المحصورة . رابعاً ، لقد ضوعفت تصنيفات البشر بصورة منتظمة مع التشذيب والتنقية اللذينْ طرءا على امكانيات التخصص والاشتقاق فتجاوزت بذلك ما كان فيكو قد أسماه الأمم المقدسة والأمم الأخرى الدنسة ؛ وطغى التمايز في العرق ، واللون ، والأصل ، والمزاج ، والشخصية ، والأنماط على التمايز بين المسيحيين وكل من عداهم .

لكن ، لئن كانت هذه العناصر المتداخلة المترابطة تمثل اتجاهاً معلمناً ، إن ذلك لا يعني القول بأن الأنساق الدينية القديمة للتاريخ والمصير الانساني والمناسق الوجودية أزيلت . هيهات : بل إنها قد أعيد تركيبها ، وأعيدت موضَعَتُها ، وأعيد توزيعها ضمن الأطر العلمانية التي عددت قبل قليل . وكان كل

من درس الشرق بحاجة إلى مفردات لغة علمانية تنسجم مع هذه الأطر . ومع ذلك ، فلئن كان الاستشراق قد وفّر المفردات ، والمخزون التصوّري ، والتقنيات - ذلك أن هذا هو ما فعله الاستشراق وما كانه الاستشراق ، منذ نهاية القرن الثامن عشر - لقد احتفظ بنزوع ديني مُسْتبنى ، بخارق للطبيعة مُطَبْعَن ، من حيث هما تيار صامد لم يتزحزح ضمن إنشائه . وما سأحاول أن أظهره هو أن هذا النزوع في الاستشراق استقر في تصور المستشرق لنفسه ، وللشرق ، ولحقل تخصصه .

كان المستشرق الحديث ، في نظر نفسه ، بطلاً ينقذ الشرق من مطاوي الابهام ، والاغتراب ، والغرابة التي كان هو ذاته قد تميزها تميزاً سلبياً . وقد أعادت أبحاثه بناء لغات الشرق الضائعة ، وعاداته ، بل حتى عقلياته ، كما أعاد شامبوليون بناء الهيروغليفية المصرية من حجر رشيد . وتقنيات المستشرق المحدّدة - المَعاجِمية ، النحو ، الترجمة ، فك الرمز الثقافي - أعادت إلى مكانتها ، وجسَّدَتْ وأكَّدَتْ من جديد ، القيمَ النابعة من كلا الشرق الكلاسيكي القديم ومن فروع الدراسة التقليدية كفقه اللغة ، والتاريخ ، والخطابة ، والتماحك المذهبي . لكن الشرق ، وفروع دراسة المستشرق ، تغيرت ، أثناء هذه العملية ، تغيراً جدلياً ، لأنها لم تكن لتقدر على البقاء في أشكالها الأصلية . أما الشرق فانه ، حتى في شكله « الكلاسيكي » الذي قام المستشرق عادة بدراسته ، قد حُدِّثَ ، وأعيد إلى الحاضر ؛ وأما الفروع التقليدية فانها هي أيضاً قد أُدخِلت إلى عالم الثقافة المعاصرة . بيد أن كليهما - الشرق وفروع الدراسة - ظل يحمل آثار القوة - القوة النابعة من بعث الشرق ، بل في الواقع ، مَن خلقه ، القوة التي سكنت في التقنيات الجديدة العلمية المتطورة لفقه اللغة وللتعميم علم - الانساني . وبايجاز ، فان المستشرق ، إذ نقل الشرق إلى الحداثة ، كان يستطيع أن يحتفل بمنهجه ، وبمكانته باعتباره خالقاً علمانياً ، وإنساناً صنع عوالم جديدة كما كان الله مرة قد صنع العوالم القديمة . أما فيما يخصّ متابعة مناهج ومكانة كهذه بما يتجاوز عمر أي مستشرق فرد ، فان تراثاً من الاستمرارية علمانياً سيتكوّن ، ونظاماً مثبتاً من المنهجيين الانضباطيين ، الذين ستقوم أخوتهم لا على وشائج الدم ، بل على إنشاء مشترك ، على تطبيق عملي ، ومكتبة ، وطقم من الأفكار المتوارثة ، أي ، باختصار ، على تسبيحية (doxology) مألوفة ومشتركة بين كل من ينضمون إلى الصفوف . ولقد كان فلوبير نافذ البصيرة بما يكفي ليرى أن المستشرق الحديث سيغدو ناسخاً ، مثل بوفار وبيكوشيهْ ؛ بيد أن مثل هذا الخطر لم يكن ظاهراً في المرحلة المبكرة ، في حياة سلفستر دوساسي وإرنست رينان وعملهما .

إن أطروحتي هي أن الجوانب الأساسية لنظرية الاستشراق وممارساته (اللتين يشتق منهما الاستشراق المعاصر) يمكن أن تفهم لا بوصفها فائضاً مفاجئاً لمعرفة موضوعية حول الشرق ، بل بوصفها طقماً من البنى الموروثة عن الماضي ، وقد عُلْمِنَت وأعيد توزيعها ، وأعيد تشكيلها تحت تأثير فروع الدراسة مثل فقه اللغة ، كانت هي بدورها ، بدائل مطبعنة ، ومحدثة ، ومعلمنة للايمان بالخارق للطبيعة في المسيحية ، أو كانت صوراً معدولة عنه . وقد تُمُثِّل الشرق وأُفْسِح له مكان ، في صورة نصوص جديدة وأفكار جديدة ، ضمن هذه البنى . لقد أسهم اللغويون والمستكشفون مثل جونز وأنكتيل في تكوين الاستشراق الحديث دون شك ، ولكن ما يميز الاستشراق الحديث من حيث هو حقل ، ومجموعة من الأفكار ، وإنشاء ، هو عمل جيل لاحق لجيلهما . واذا اتخذنا حملة نابليون

(١٧٩٨ ـ ١٨٠١) تجربة أولى مقوية للاستشراق الحديث ، فاننا نستطيع أن نعتبر أبطالها المدشِّنين ـ في الدراسات الاسلامية ، ساسي ورينان ولَيْن ـ بناة للحقل ، خالقين لتراث ، وأسلافاً للأخوة الاستشراقية . وما فعله ساسي ورينان ولَيْن هو أنهم منحوا الاستشراق أسساً علمية وعقلانية . وقد نتج عن ذلك لا كتابتهم النموذجية وحسب بل خلق مفردات وأفكار يمكن أن تستعمل بصورة لا شخصانية من قبل أي انسان يرغب في أن يصبح مستشرقاً . وكان تدشينهم للاستشراق إنجازاً كبيراً ؛ إذ أنه جعل وجود مصطلحات علمية أمراً ممكناً ، ونفى التعقيد الابهامي وأنشأ شكلاً خاصاً من الإضاءة للشرق ؛ وأسس شخصية المستشرق بوصفه السلطة المرجعية المركزية للشرق ؛ ومنح الشرعية لنمط خاص من العمل الاستشراقي الذي يمتلك انسجاماً وتماسكاً محدّدين ؛ وأدخل إلى مجال الاستعمال الثقافي نوعاً من العملة النقدية الاستطرادية أصبح للشرق ، بسبب حضورها ، من يتحدث ، منذ الآن ، باسمه ؛ وفوق كل شيء ، فان عمل المدشنين قد اقتضى حقلاً دراسياً وعائلة من الأفكار كان بمقدورها هي بدورها أن تشكِّل مجتمعاً من الباحثين كانت الوشائج بينهم ، وكان تراثهم ، وطموحاتهم ، في آن واحد ، داخليةً تنبع من الحقل الدراسي ، وخارجيةً بما يكفي لضمان التمتع بمزايا خاصة . وبمقدار ما ازداد فرض أوروبا لنفسها على الشرق وعبورها لحدوده ، خلال القرن التاسع عشر ، بمقدار ما ازداد اكتساب الاستشراق للثقة العامة به . ومع ذلك فلئن رافق هذا الكسب خسارة في الأصالة ، ينبغي ألاّ يفاجئنا الأمر ، لأن أسلوب الاستشراق ، منذ البدء ، كان يقوم على إعادة التركيب وعلى التكرار .

ثمة ملاحظة أخيرة : إن الأفكار والمؤسسات ، والشخصيات المنتمية لأواخر القرن الثامن عشر وللقرن التاسع عشر ، والتي سأعالجها في هذا الفصل ، جزء هام ، وإحكام حاسم ، للمرحلة الأولى من أعظم عصر للسيطرة الجغرافية عرفه التاريخ . فمع نهاية الحرب العالمية الأولى كانت أوروبا قد استعمرت ٨٥ ٪ من سطح الأرض . وأن يقول المرء ببساطة أن الاستشراق كان جانباً من جوانب الامبريالية والاستعمار ليس قولاً مثيراً لكثير من الجدل . غير أن قول ذلك لا يكفي ؛ بل إن ذلك ليحتاج إلى أن يُكْتَنَه تحليلياً وتاريخياً . وطبيعة اهتمامي هنا هي أن أظهر كيف يجسد الاستشراق ، بخلاف الوعي السابق على الاستعمار لدى دانتي وديربيلو ، حقلاً منتظماً من التراكم . وهذه الخصيصة أبعد من أن تكون مجرد ملمح فكري أو نظري ، إذ أنها جعلت الاستشراق يميل بشكل حتمي نهائي إلى أن يراكم بانتظام الكائناتِ الانسانية والمناطق الجغرافية . وقد عنى استبناء لغة شرقية ميتة أو ضائعة ، في نهاية الأمر ، استبناءَ شرق ميت مهمل ؛ وعنى أيضاً أن الدقة في الاستبنائية ، والعلم ، بل حتى الخيال ، كانت قادرة على تمهيد الطريق لما ستفعله في مرحلة تالية الجيوش ، والاداريون ، والمكاتبيون (البيروقراطيون) ميدانياً ، في الشرق . وبمعنى ما ، فان تسويغ الاستشراق لم يكن نجاحاته الفكرية والفنية وحسب ، بل فاعليته اللاحقة ، وفائدته ، وسلطته . ومن المؤكد أنه ، لكل هذه الأسباب ، يستحق اهتماماً جاداً .

٢

سِلفستر دوساسي وارنست رينان :
علم الإنسان العقلاني والمختبر فقه اللغوي

كان الموضوعان العظيمان في حياة سلفستر دوساسي هما الجهد البطولي والحس المكرس للنفعية التربوية والعقلانية . ولد انطوان ـ اسحق ـ سلفستر عام ١٧٥٧ لعائلة جانسنية كان عملها ، تقليدياً ، المحاماة ، ودرس ، تحت اشراف خاص في دير للبندكتيين ، اللغةَ العربية ، والسريانية ، والكلدانية أولاً ، ثم العبرية . وكانت العربية بشكل خاص هي التي فتحت له أبواب الشرق ، إذ أن المادة الشرقية ، بنمطيها المقدس والمدنّس ، كما يرى جّوزيف راينو ، وبصورتها الأكثر قدماً وجدوى ، لم تكن لتوجد إلا بالعربية[١١] . ومع أنه كان من أنصار الشرعية ، فقد عيّن ، عام ١٧٦٩ ، أول معلم للعربية في مدرسة اللغات الشرقية الحية التي كانت قد أنشئت قبل وقت قصير ، ثم أصبح مديراً للمدرسة عام ١٨٢٤ . وقد انتخب عام ١٨٠٦ استاذاً في كوليج دوفرانس ، رغم أنه منذ ١٨٠٥ ، كان يشغل منصب المستشرق المقيم في وزارة الخارجية الفرنسية . وكان عمله في الوزارة أولاً (دون مقابل حتى ١٨١١) أن يترجم نشرات الجيش العظيم وبيان نابليون عام ١٨٠٦ ، الذي كان يؤمل فيه أن تستثار « العصبية الاسلامية» ضد السنيّة الروسية (الأرثوذكسية) . لكن دو ساسي ، لسنوات عديدة تالية ، خلق مترجمين لأدلة السيّاح الشرقية الفرنسية ، كما خلق باحثي المستقبل . وعندما استولى الفرنسيون على الجزائر عام ١٨٣٠ ، كان دوساسي هو من ترجم البيان الموجه للجزائريين ؛ وكان يستشار بانتظام حول جميع المسائل المتعلقة بالشرق من قبل وزير الخارجية ، وفي حالات معينة ، من قبل وزير الحربية أيضاً . وفي سن الخامسة والسبعين ، حلّ دوساسي محل داسييه أميناً لمجمع النقوش ، وأصبح كذلك مشرفاً على المخطوطات الشرقية في المكتبة الملكية . وقد ارتبط بحق ، عبر عمله المديد المتميّز كله ، باعادة بناء النظام التربوي واصلاحه (وفي مجال الدراسات الشرقية بخاصة) في فرنسا ما بعد الثورة[١٢] . وقد مُنِح ساسي ، مع كوفييه ، عام ١٨٣٢ لقب كونت وغدا عضواً جديداً بين كونتات فرنسا .

ولا يرتبط اسم ساسي ببدء الاستشراق الحديث لمجرد أنه كان أول رئيس للجمعية الآسيوية (التي تأسست عام ١٨٢٢) ، بل لأن عمله ، بصورة فعلية ، وضع أمام هذه المهنة < الاستشراق > جسداً كاملاً منتظماً من النصوص ، وممارسة تربوية ، وتراثاً بحثياً ، ورابطاً هاماً بين البحث الاستشراقي والسياسة العامة . وكان في عمل ساسي ، للمرة الأولى منذ مجمع فيينا ، مبدأ منهجي واع تترافق فاعليته مع فاعلية الانضباط البحثي . ولم يكن أقل أهمية من ذلك احساس ساسي الدائم بأنه إنسان يقف على نقطة البدء لمشروع تنقيحي هام . وقد كان مؤسساً شديد الوعي بذاته ، تصرّف في

كتاباته ـ وذلك أكثر التصاقاً بأطروحتنا العامة هنا ـ تصرّف رجل كنيسة متعلمن كان شرقه وطلابه بالنسبة إليه مذهبه العقائدي ورعايا أبرشيته على التوالي . وقد قال دوق بروغلي ، وهو معجب بساسي معاصر له ، إن عمل ساسي قد وفّق بين طريقة العالم وطريقة المعلم للكتاب المقدس ، وأن ساسي كان الرجل الوحيد القادر على التوفيق بين « أهداف لايبنتز وجهود بوسيه »[١٣] . ونتيجة لذلك ، فقد كان كل ما كتبه موجهاً بصورة محددة إلى الطلاب (وقد كان الطالب ، في حالة تأليفه لكتابه **مبادىء النحو العام** ، ١٧٩٩ ، ابنه) وقدّم لا بصفته شيئاً جديداً ، بل بصفته قبسة منقحة لأفضل ما كان قد كتب أو قيل أو أنجز من قبل .

وهاتان الخصيصتان ـ العرض التعليمي للطلاب والقصد الصريح إلى التكرار عن طريق التنقيح والقبسة ـ خصيصتان حاسمتان . فكتابة ساسي تحمل دائماً لهجة صوت يتحدث ؛ وتنقش نثرهَ ضمائرُ المتكلم ، والاضافات الشخصية ، والحضور البلاغي . وحتى في أكثر لحظاته عمقاً وصعوبة ـ كما هي الحال مثلاً في ملحوظته المنهجية عن النقود الساسانية في القرن الثالث ـ فان الانسان لا يشعر بقلم يكتب بقدر ما يشعر بصوت ينطق . وتحتوي الأسطر الأولى من إهدائه لكتاب **مبادىء النحو العام** إلى ابنه على النغمة الأساسية في عمله كله : « لك أنت ، ومن أجلك ، يا ولدي العزيز ، قمت بانجاز هذا العمل الصغير » ـ ويعني ذلك ، أنا اكتب (أو أتحدث) إليك لأن عليك أن تعرف هذه الأمور ، وما دامت لا توجد في أي شكل آخر سهل المتناول ، فقد قمت أنا بالعمل المطلوب من أجلك . الخطاب المباشر : النفعية : الجهد : العقلانية الفورية والمجدية . ذلك أن ساسي آمن بأن كل شيء يمكن أن يوضح ويجعل معقولاً ، مهما كانت المهمة صعبة والموضوع مبهماً . وهنا تتجلى ، في الأسلوب الواحد ، صرامة بوسيه والانسانية المجردة عند لايبنتز ، بالاضافة إلى لهجة روسو .

إن أثر لهجة ساسي هو تشكيل دائرة تحيط به هو وجمهوره وتعزلهم عن العالم الواسع بالطريقة التي يشكل بها أستاذ ما وتلامذته معاً في قاعة تدريس مغلقة فضاء مختوماً مقفلاً . وبخلاف مادة الفيزياء ، أو الفلسفة ، أو الأدب الكلاسيكي ، فان مادة الدراسات الشرقية مادة لغزية . وهي تهم أولئك الذين يثير الشرق اهتمامهم ، لكنهم يودون أن يعرفوا الشرق بصورة أفضل ؛ والمذهب التعليمي ، في هذا السياق ، ذو فاعلية أكثر مما هو ذو جاذبية . والمتحدث المعلِّم يقوم ، لذلك بعرض مادته لتلامذته الذين يتمثل دورهم في استقبال ما يقدم لهم في صورة موضوعات منتقاة ومرتبة بعناية . ولأن الشرق قديم وقصيّ ، فان عرض المعلم هو ترقيم واعادة رؤية لما كان قد اختفى من مدى الادراك الأوسع . كذلك لأن الشرق الثري ثراء هائلاً (في المكان ، والزمان ، والثقافات) لا يمكن أن يكشف في كليته ، فليس ثمة ما يدعو إلى كشف سوى أكثر أجزائه تمثيلاً . ومن ثم فان محرق عمل ساسي هو المختارات والمقتطفات ، والمعْرَضَة ، المسح الكامل للمبادىء العامة ، التي يقوم فيها طقم صغير نسبياً من الأمثلة الممتازة بتأدية الشرق إلى الطالب . وأمثلة كهذه ممتازة لسببين : الأول لأنها تعكس قوى ساسي بوصفه ثقة غربياً يأخذ ، عن قصد وتصميم ، من الشرق ما كانت غرابة أطواره ونأيه سابقاً قد أبقياه محجوباً ، والثاني ، لأن هذه الأمثلة تملك القوة الإشارية (السيميائية) للدلالة الاشارية على الشرق ، في ذاتها (أو عن طريق منح المستشرق إيّاها لها) .

كل عمل ساسي أساساً عمل تصنيفي ؛ ومن ثم فانه تعليمي بصورة احتفالية وتنقيحي حتى الاجهاد . وإلى جانب **مبادىء النحو العام** ، صنّف ساسي **المقتطفات العربية** في ثلاثة أجزاء (١٨٢٥) ، وكتاباً في النحو العربي ١٨١٠ (لاستعمال التلاميذ في المدرسة الخاصة) ورسائل في العروض العربي ، وديانة الدروز ، وأعمالاً قصيرة كثيرة عن النقود الشرقية ، وعلم أصول أشكال الكلمات ، وعلم النقوش ، والجغرافيا ، والتاريخ ، والأوزان والمقاييس . وقد قام بعددٍ لا بأس به من الترجمات ، وكتب شرحين مسهبين **لكليلة ودمنة ومقامات** الحريري . ولقد كان ساسي ذا نشاط مشابه في عمله محرراً ، وكاتباً للقطع التذكارية ، ومؤرخاً للمعرفة الحديثة . ولم يكن ثمة إلا القليل ممّا له أهمية في فروع المعرفة ذات العلاقة بالدراسات الشرقية مما لم يعرفه ، رغم أن كتاباته نفسها كانت وحيدة البعد كما كانت ، في جوانبها اللااستشراقية ، ذات مدى وضعي ضيق .

وعلى ذلك ، فحين كلّف نابليون معهد فرنسا عام ١٨٠٢ بوضع معْرَضَة عامة عن حالة الفنون والعلوم وتقدمها منذ ١٧٨٩ ، اختير ساسي عضواً في فريق الكتّاب : وكان أكثر المختصين دقّة وصرامة وأكثر اللامختصين اتجاهاً في المنحى التاريخي .

ويجسّد تقرير داسييه ، كما عرف بشكل غير رسمي ، العديد من نزوعات ساسي ، .كما يحتوي على المقالات التي أسهم بها حول حالة الدراسات الشرقية . ويعلن عنوان التقرير - **مَعْرَضَة تاريخية لسعة المعرفة الفرنسية** - الوعي التاريخي في مقابل الوعي المقدس الجديد . ومثل هذا الوعي وعي احتدامي : إذ أن المعرفة يمكن أن ترتب على خشبة مسرحية ، لنقل ، حيث يمكن لصورتها الكلية أن تمسح وتعاين . وقد قررت مقدمة داسييه ، الموجهة إلى الملك ، الموضوع تقريراً كاملاً . فمثل هذا المسح يجعل ممكناً أن يقوم الانسان بشيء لم يحاول عاهل آخر أبداً القيام به ، وهو أن يحتوي ، بلمحة خاطفة ، المعرفة الانسانية بأكملها . ويتابع داسييه كلامه ليقول لو أن مَعْرَضَة تاريخية كهذه كانت قد نفذت في الماضي ، لكنا الآن ، فيما يحتمل ، نملك روائع سامية هي الآن إما مفقودة أو مدمرة ؛ وتكمن أهمية المعرضة ونفعيتها في أنها حفظت المعرفة وجعلتها سهلة المتناول فوريته . ولقد اقترح داسييه أن مهمة كهذه كانت قد بسطت بحملة نابليون الشرقية ، التي كانت احدى نتائجها تعميق درجة المعرفة الجغرافية الحديثة[١٤] . ولا يبرز لنا في أي نقطة محددة ، بقدر ما يبرز في انشاء داسييه كله ، كيف يكون للشكل الاحتدامي لمَعْرَضَة تاريخية ما معادلها النفعي في أقواس سوق تجارية كبيرة حديثة وفي مستعرضاتها .

وتكمن أهمية المعرضة التاريخية في محاولة فهم المرحلة التدشينية للاستشراق في أنها تقوم بتخريج شكل المعرفة الاستشراقية وملامحها ، إلى جانب كونها أيضاً تصف علاقة المستشرق بمادة دراسته . ففي صفحات ساسي حول الاستشراق - كما في مواضع أخرى من كتابته ، يتحدث ساسي عن عمله بوصفه قد كشف كمية هائلة من المادة المبهمة ، وأضاءها ، وأنقذها . لماذا ؟ من أجل أن يضعها أمام الطلبة . ذلك أن ساسي ، مثل جميع معاصريه المتفقهين ، اعتبر العمل المتفقه اضافة ايجابية إلى نصب قام برفعه جميع الباحثين معاً . وكانت المعرفة ، في عرفه ، في جوهرها إبراز المادة إلى مدى الرؤ ية ، وكان هدف معرضة ما هو بناء نوع من البانوبتكون البنتامي . ولذلك فان فروع الدراسة العلمية كانت نمطاً خاصاً من

تكنولوجية القوة : فهي تكسب لمستخدمها (ولطلابه) أدوات ومعرفة كانت حتى الآن (في حالة كونه مؤرخاً) مفقودة[١٥] . وفي الحق أن مفردات القوة المتخصصة والاكتساب المتخصص ترتبط ارتباطاً وثيقاً خاصاً بسمعة ساسي كمستشرق رائد . ولقد كانت بطولته كباحث تكمن في أنه عالج بنجاح صعوبات كأداء ؛ واكتسب السبل لتقديم حقل من حقول المعرفة إلى طلابه حيث لم يكن ثمة من حقل . وقد صنع الكتب ، والمبادىء ، والأمثلة ، كما قال دوق دوبروغلي عنه . وكانت النتيجة انتاج مادة حول الشرق ، ومناهج لدراسته ، وأمثلة لم يكن حتى الشرقيون يمتلكونها[١٦] .

وكانت جهود ساسي ، بالمقارنة مع جهود المختصين بالدراسات الهيلينية أو اللاتينية من أعضاء المعهد ، جهوداً تبعث على الحس بالرهبة ، فلقد كان لديهم النصوص والتقاليد والمدارس ؛ أما هو فلم يكن لديه ذلك ، ومن ثم اضطر إلى أن يجد طريقة لخلقها . وان ديناميكية الخسارة الأولية ثم الربح التالي في كتابات ساسي ديناميكية ، هَوَسيّه ؛ وكان اعتماده عليها واستثماره لها ضخمين . ومثل زملائه في ميادين أخرى ، آمن ساسي بأن المعرفة هي الرؤية ـ رؤية شاملة ، بوجه من القول ، لكنه ، بخلافهم ، كان عليه لا أن يتميز هذه المعرفة وحسب ، بل أن يفك رموزها ، ويؤولها ، و ـ وهو ما كان أكثر صعوبة ـ يضعها في المتناول . وكان إنجاز ساسي الحق هو أنه أنتج حقلاً كاملاً من حقول الدراسة . وبوصفه أوروبياً ، فقد هجم على سجلات المحفوظات الشرقية ، ولقد كان باستطاعته أن يفعل ذلك دون أن يغادر فرنسا . ثم قام باسترجاع ما كان قد عزله من نصوص ؛ وعالجها ، وقنّنها ، وعلّق عليها ، ورتّبها ، وشرحها . وبمرور الزمن ، أصبح الشرق من حيث هو شرق أقل أهمية مما كان قد جعله المستشرق ؛ وهكذا فان الشرق بعد أن سَحَبَهُ ساسي إلى مكانه الوصفي المختوم في المعرضة التعليمية ، أصبح بعد ذلك ضئيل الرغبة في الانبثاق إلى الواقع .

كان ساسي من الذكاء بحيث أنه لم يكن ليسمح لآرائه وممارسته بالبقاء دون حجج تدعمها . أولاً ، كان دائماً يوضح لماذا لم يكن في طاقة « الشرق » القدرة على البقاء في وجه ذوق الغربي ، وذكائه ، وصبره . لقد دافع ساسي عن فائدة أشياء كالشعر العربي وقدرتها على اثارة الاهتمام ، غير أن ما كان يقوله بالفعل هو أنه كان على الشعر العربي أن يُحَوَّل تحويلاً ملائماً على يد المستشرق قبل أن يتاح له أن يُتَذَوّق ويُقَدَّر . وكانت الأسباب بصورة عامة معرفية ، بيد أنها كانت كذلك تحتوي على تبرير استشراقي للذات . لقد كان الشعر العربي من انتاج شعب غريب كل الغرابة (بالنسبة للأوروبيين) وفي شروط مناخية ، واجتماعية ، وتاريخية تختلف اختلافاً ضخماً عن تلك التي يعرفها الأوروبي ؛ وإضافة فان هذا الشعر كان يتغذى على « آراء ، وتحيزات ، ومعتقدات ، وتطيرات ، لا يمكن أن نكتسبها إلا بعد دراسة طويلة مجهدة » . وحتى حين يخضع المرء نفسه لصرامة التدريب المتخصص ، فان كثيراً من الوصف في هذا الشعر سيظل بعيداً عن متناول الأوروبيين « الذين بلغوا مرحلة أسمى من الحضارة » بيد أن ما يمكن لنا أن نتعلمه ونتقنه سيكون ذا قيمة عظيمة لنا من حيث كوننا أوروبيين اعتدنا على تقنيع خصائصنا الخارجية ، ونشاطاتنا الجسدية ، وعلاقتنا بالطبيعة . ومن هنا فان فائدة المستشرق تكمن في أنه يضع في متناول مواطنيه مدى كبيراً متنوعاً من التجربة غير المألوفة ، بل ما هو أكثر نفعاً من

ذلك ، نمطاً من الأدب قادراً على أن يعيننا على فهم الشعر « الإلهي بحق » الذي ألفه العبرانيون[١٧] .

وهكذا ، فاذا كان المستشرق ضرورياً لأنه يصطاد بعض الدرر من الأعماق الشرقية النائية ، وما دام الشرق لا يمكن أن يعرف دون توسطه ، فانه يصح أيضاً أن الكتابة الشرقية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ بصورتها الكلية . وهذه هي مقدمة ساسي لنظرية الشذرات ، التي تشكل همّاً رومانسياً عاماً . فالنتاج الأدبي الشرقي ليس فقط ، جوهرياً ، شيئاً أجنبياً عن الأوروبي بل انه في الوقت نفسه لا يمتلك أهمية متواترة متخللة إلى درجة كافية ، كما أنه ليس مكتوباً بما يكفي من « الذوق والروح النقدية » ليؤهله للنشر في صورة غير صورة المقتبسات[١٨] . ولذلك فان ثمة حاجة ماسة للمستشرق من أجل أن يقدم الشرق عن طريق سلسلة من الشذرات الممثلة ، الشذرات التي يعاد نشرها ، وتشرح ، ويعلق عليها ، وتحاط بمزيد من الشذرات . ومن أجل تقديم كهذا ، ثمة حاجة إلى جنس أدبي خاص : المقتطفات ، التي تعرض فيها ، كما تتجلى في عمل ساسي ، فائدة الاستشراق وأهميته ، بأكثر صورهما مباشرة ونفعاً .

ولقد كان أشهر أعمال ساسي المقتطفات العربية ، بمجلداتها الثلاثة ، التي ختمت منذ البدء ، بوجه من الكلام ، بمزدوجة عربية ذات تقفية داخلية : « كتاب الأنيس المفيد للطالب المستفيد / وجامع الشذور* من منظوم ومنثور » .

استخدمت مختارات ساسي في أوروبا على نطاق واسع لبضعة أجيال . ورغم أن ما تضمه هذه المختارات اعتبر نمطياً ، فانها تخفي وتحجب الرقابة التي مارسها المستشرق على الشرق . وإضافة ، فان الترتيب الداخلي لمحتوياتها ، وتنظيم أجزائها ، واختيار شذراتها ، لا تجلو أبداً أسرارها ؛ إن المرء ليتشكل لديه انطباع بأن هذه الشذرات ، إذا لم تكن قد اختيرت لأهميتها ، أو لتطورها الزمني ، أو لرونقها الجمالي (كما لم تكن مختارات ساسي) فلا بد أن تجسد ، مع ذلك ، شيئاً من طبيعيّة مشرقية ، أو من حتمية نمطية . لكن هذا أيضاً لا يقال مرة واحدة . بل إن ساسي يدعي ببساطة أنه أجهد نفسه لمصلحة طلابه ، من أجل أن يوفر عليهم شراء (أو قراءة) مكتبة ضخمة حتى البشاعة من المادة الشرقية . ومع مرور الزمن ، فان القارىء ينسى جهد المستشرق ويأخذ باستبناء الشرق المتمثل في مقتطفات ما بوصفه : الشرق كله . وتصبح البنية الموضوعية (أي دلالة الشرق وما يخصصه) والاعادة الذاتية (تمثيل المستشرق للشرق) قابلين للتبادل .

ويثقل الشرق بعقلانية المستشرق ، وتصبح مبادئه مبادئه . فمن كونه قصياً ، يغدو في المتناول ؛ ومن كونه غير قادر على الوقوف بنفسه ، يصير ، تعليمياً ، نافعاً ؛ ومن كونه ضائعاً ، يوجد ، حتى إذا كانت أجزاؤه المفقودة قد أُسقِطَتْ منه خلال هذه العملية . ولا تكمل مختارات ساسي الشرق وحسب ، بل إنها تقدمه للغرب في هيئة حضور شرقي[١٩] . ويحيل عمل ساسي الشرق إلى شرق شرعي رسمي ، وينجب شريعة من الأشياء النصية تنتقل من جيل من الطلبة إلى جيل لاحق .

---

* الكلمة التي تظهر في النص هي الـ Shathur ، وتبدو لي خطأ (مطبعياً ؟) صوابه الـ Shadhur .

ولقد كان التراث الحي لحواريي ساسي مذهلاً . إذ أن كل مستعرب مهمّ في أوروبا خلال القرن التاسع عشر يعود بسلطته الفكرية إليه . ولقد انتشر طلابه الذين تحلقوا حول قدميه ، أو الذين تتلمذوا عليه من خلال المعرضات المختارة التي قدمها عمله ، في الجامعات والمجامع في فرنسا ، واسبانيا ، والنروج ، والسويد ، والدانمرك و ، خاصة ، في ألمانيا[٢٠]. غير أن الإثراء والتحديدات المقيدة ، كما هي الحال في كل علاقات الوراثة الفكرية ، انتقلا معاً وفي الآن نفسه . لقد تمثلت أصالة ساسي النسبية في كونه عالج الشرق بوصفه شيئاً ينبغي أن يرمّم ليس بسبب فوضى في الشرق الحديث وحضوره السرابي وحسب ، بل ، كذلك ، بالرغم منهما . لقد مَوْضَعَ ساسي العرب في الشرق ، الذي كان قد مُوْضِعَ هو بدوره في المعرضة العامة للمعرفة الحديثة . لذلك ينتمي الاستشراق إلى تراث البحث العلمي في أوروبا ، غير أن مادته كان ينبغي أن تخلق من جديد على يد المستشرق قبل أن تصبح قادرة على دخول الرواق جنباً إلى جنب مع اللاتينية والهيلينية . ولقد خلق كل مستشرق شرقه من جديد ، طبقاً للقواعد المعرفية الجوهرية المتعلقة بالخسارة والكسب التي كان ساسي أوّل من وفّرها وطبقها . وتماماً كما كان ساسي أبا الاستشراق ، فقد كان كذلك القربان الأول للميدان ، ذلك أن المستشرقين اللاحقين ، بترجمتهم لنصوص ، وشذرات ، ومقتبسات جديدة ، أزاحوا عمل ساسي من مكانته بصورة كلية وحلوا محله بتقديمهم لشرقهم المرمّم الخاص . على أي حال ، فان العملية التي بدأها ساسي ستستمر ، وبشكل خاص مع تطوير فقه اللغة لقوى منتظمة ومؤسساتية لم يكن ساسي قد استغلها أبداً . وكان هذا ما أنجزه رينان : وهو أنه ربط الشرق بأكثر فروع المعرفة المقارنة حداثةَ عهد ، هذه الفروع التي كان فقه اللغة بين أبرزها .

بين ساسي ورينان فرق هو الفرق بين التدشين والاستمرارية . فساسي هو البادىء المؤصِّل ، الذي يمثل عمله بروزَ الميدان ومكانتَه من حيث هو أحد مذاهب القرن التاسع عشر ذو الجذور في الرومانسية الثورية . أما رينان فانه يشتق من الجيل الثاني للاستشراق ؛ وكان دوره منح التماسك والصلابة للانشاء الرسمي للاستشراق ، ومنح الانتظام لحدوسه ونظراته الثابتة ، وتأسيس مؤسساته الفكرية والمادية . وبالنسبة لساسي ، فقد كانت جهوده الفردية هي التي بدأت حقل الاستشراق وبنيته ومنحتها الحيوية ؛ أما بالنسبة لرينان ، فقد كانت أقلمته للاستشراق مع فقه اللغة وأقلمة كليهما مع ثقافة عصره الفكرية ما منح البنى الاستشراقية ديمومتها الفكرية وجعلها أبرز حضوراً للعيان .

ولقد كان رينان شخصية مستقلة ليست بذات أصالة كلية ولا اشتقاقية مطلقة . ومن ثَمَّ ، فانه لا يمكن أن يُصَغَّر ، بوصفه فاعلية ثقافية أو مستشرقاً هاماً ، إلى شخصيته أو إلى طقم من الأفكار الخطَطية التي آمن بها . بل إن رينان يمكن أن يفهم الفهم الأسلم بوصفه قوة حيوية (ديناميكية) كانت الفرصُ المثلى له قد خُلِقَتْ من قبل على يد روّاد مثل ساسي ؛ لكنه رغم ذلك أدخل إنجازاتهم إلى الثقافة كنوع من العملة النقدية التي قام هو بتوزيعها وإعادة توزيعها عن طريق عملته الخاصة المتكررة المتميّزة (لنستخدم الصورة بدفعها إلى الحد الأقصى لها) . فرينان ، بايجاز ، شخصية ينبغي أن تفهم بوصفها نمطاً من التطبيق الثقافي والفكري ، وبوصفها أسلوباً لصياغة تقريرات استشراقية في نطاق ما كان ميشيل فوكو ليسميه سجل حفظ عصره <أرشيف عصره>[٢١]. فما يهم ليس فقط الأشياء التي قالها رينان ، بل كذلك

كيف قالها ، وما اختاره ، ضمن معطيات خلفيته وتدريبه ، ليستخدمه موضوعاً لدراسته ، وأي شيء اختاره ليدمجه مع أي شيء آخر ، وهلم جرا . يمكن ، اذن ، أن توصف علاقة رينان بالشرق مادة دراسته ، وبعصره وجمهوره ، بل حتى بعمله نفسه ، دون اللجوء إلى صيغ جاهزة تعتمد على افتراض غير ممحّص للثبات والاستقرار الوجوديين (الانطولوجيين) (مثل رؤ يا العالم ، وتاريخ الأفكار ، والحياة والأزمنة) . وبدلاً من ذلك ، فان بمقدورنا أن نقرأ رينان باعتباره كاتباً يقوم بعمل قابل للوصف ، في موضع محدد زمنياً ، ومكانياً ، وثقافياً (ومن هنا ، سجلياً < أرشيفياً >) ومن أجل الجمهور ، وإلى حد ليس أقل أهمية ، من أجل رفعة منزلته هو في استشراق مرحلته التاريخية .

جاء رينان إلى الاستشراق من فقه اللغة ، وكان الثراء الخارق والمكانة الثقافية العالية اللذان تمتع بهما فقه اللغة ما أضفى على الاستشراق أهم خصائصه التقنية . وبالنسبة لأي امرىء توحي كلمة فقه اللغة له بدراسة للألفاظ جافة كالغبار وغيرذات بال ، سيأتي إعلان نيتشه بأنه ، إلى جانب أعظم عقول القرن التاسع عشر ، كان فقيه لغة مفاجأةً فعليةً ـ لكن حسّ المفاجأة لن ينشأ حين يستذكر المرء لوي لامبرت ، الشخصية التي خلقها بلزاك :

« ما أروع الكتاب الذي سيكتبه المرء إذا سرد حياة كلمة ما ومغامراتها ؛ لا شك أن الكلمة قد تلقت انطباعات وآثاراً من الأحداث التي استخدمت لوصفها ؛ وتبعاً للمواضع التي استخدمت فيها ، فان الكلمة قد أيقظت انطباعات مختلفة في أناس مختلفين ؛ لكن ، ألن يكون أكثر فخامة وجلالاً أن يُنظر إلى الكلمة في بعدها الثلاثي ، الروح ، والجسد ، والحركة ؟ »(٢٢) .

وفيما بعد ، سيسأل نيتشه : ما هي الفصلة التي تضمه وتضم معه فاغنر ، وشوبنهور ، وليوباردي بوصفهم جميعاً فقهاء لغة ؟ يبدو أن المصطلح يشتمل في آن واحد على تملّك موهبة من نفاذ البصيرة الروحية غير العادي إلى اللغة ، والقدرة على انتاج عمل يجسّد تركيبُه قوةً جمالية وتاريخية . ورغم أن مهنة فقه اللغة ولدت في ذلك اليوم من عام ١٧٧٧ « الذي ابتكر فيه إف . أيْ . وولف لنفسه لقب طا . فقه » ، فان نيتشه مع ذلك يبذل ما في وسعه ليدلل على أن الدارسين المحترفين للكلاسيكيات اليونانية والرومانية عاجزون عن فهم ميدان عملهم : « فهم لا يصلون أبداً إلى جذور القضية : ولا يطرحون فقه اللغة بصفته مشكلة » . ذلك أن « فقه اللغة ، من حيث هو معرفة بالعالم القديم عاجز ، طبعاً ، عن الاستمرار إلى الأبد ؛ إن مادته تنضب »(٢٣) . وهذا هو ما تعجز أفواج فقهاء اللغة عن فهمه . بيد أن ما يميز النفوس القليلة الاستثنائية التي تستحق الثناء في عرف نيتشه ـ لا بطريقة مُلْتَبِسَة ، ولا بالطريقة العابرة التي أقوم بوصفها الآن ـ هو علاقتهم العميقة بالحداثة ، تلك العلاقة التي وهبتها لهم ممارستهم لفقه اللغة .

فقه اللغة يخلق الإشكالية ـ في ذاته وفي من يمارسه ، وفي الحاضر . وهو يجسد شرطاً شاذاً يتمثّل في كونه حديثاً وأوروبياً ، إذ أن أياً من هاتين الفصلتين لا معنى حقيقياً له إلا من خلال علاقته بثقافةٍ وزمنٍ سابقين أجنبيين . وما يراه نيتشه أيضاً هو فقه اللغة بوصفه شيئاً وُلِدَ ، أو صُنِعَ ، بالمعنى الفيكوي ، كعلامة للمبادرة الانسانية ، مخلوقاً كفصلة من فصل الاكتشاف الانساني ، اكتشاف الذات ،

والأصالة . وفقه اللغة سبيل من سبل وضع الانسان لنفسه تاريخياً في موضع متميز منفصل عن زمن المرء وعن ماضٍ مباشر ، كما يفعل الفنانون العظام ، رغم أن المرء في الواقع يحدد حداثته ويميزها ، بما في ذلك من مفارقة وتناقض ، بفعله هذا .

بين فردرك أوغست وولف ، الذي كتب عام ١٧٧٧، وفردرك نيتشه ، الذي كتب عام ١٨٧٥ ، ثمة إرنست رينان ، فقيه اللغة الشرقي ، الذي كان أيضاً رجلاً ذا حسّ معقد وشيق بالطريقة التي ينشبك بها كل من فقه اللغة والثقافة الحديثة أحدهما بالآخر . ففي كتابه **مستقبل العلم الحديث** (الذي كتب عام ١٨٤٨ لكنه لم ينشر حتى ١٨٩٠) كتب يقول « إن مؤسسي العقل الانساني هم فقهاء لغة » . وأي شيء هو العقل الحديث ، قال رينان في الجملة السابقة ، إن لم يكن « العقلانية ، والنقد ، والتحررية (الليبرالية) ، التي تأسست جميعاً في اليوم نفسه الذي ولد فيه فقه اللغة ؟ » ويتابع رينان قائلاً : إن فقه اللغة هو ، في آن واحد ، مذهب مقارن لا يمتلكه إلا المحدثون ورمز للتفوق الحديث (والأوروبي) ؛ وكل تقدم حققته الانسانية منذ القرن الخامس عشر يمكن أن يُعْزى إلى عقول ينبغي أن نسميها فقه ـ لغوية . ومهمة فقه اللغة في الثقافة الحديثة (التي يسميها رينان فقه ـ لغوية) هي أن يستمر في رؤية الواقع والطبيعة رؤية واضحة ، ويدمر ، بهذه الطريقة ، الخارق للطبيعة ، وأن يظل قادراً على مجاراة الاكتشافات التي تقوم بها العلوم الطبيعية . غير أن فقه اللغة فوق هذا كله ، يجعل ممكناً تحقيق نظرة عامة للحياة الانسانية ولنظام الأشياء : « أنا ، في كينونتي هناك في المركز ، أتنشق عطر كل شيء ، محاكياً ، مقارناً ، دامجاً ، ومستقرئاً ـ وبهذه الطريقة سوف أصل إلى لباب نظام الأشياء » . ثمة هالة من القوة لا يخطئها الادراك تحيط الفقيه اللغوي . ورينان يؤكد رأيه حول فقه اللغة والعلوم الطبيعية :

« أن تمارس الفلسفة هو أن تعرف الأشياء ؛ إن الفلسفة ، تبعاً لعبارة كوفييه الجيدة ، هي تدريب العالم على النظرية . وأنا أومن ، مثل كانت ، بأن كل برهان تكهني صرف ليس له من الصحة إلا ما للبرهان الرياضي ، ولا يستطيع أن يعلمنا شيئاً عن الواقع القائم . وفقه اللغة هو العلم الدقيق للموجودات الذهنية . وهو يقوم من العلوم الانسانية مقام الفيزياء والكيمياء من العلوم الفلسفية للأجسام . »[٢٤] .

سأعود فيما بعد إلى اقتباس رينان من كوفييه ، بالاضافة إلى اشاراته المستمرة إلى العلوم الطبيعية . أما الآن ، فينبغي أن نلاحظ أن القسم الأوسط كله من **مستقبل العلوم** تحتله مسارد رينان المستحسنة لفقه اللغة ، وهو علم يصفه بأنه ، في آن واحد ، أكثر المساعي الانسانية صعوبة تحديد ، وأكثر فروع المعرفة دقة . وفي تطلعات فقه اللغة إلى أن يصير علماً حقاً من علوم الانسانية ، يضع رينان نفسه في صف فيكو ، وهردر ، ووولف ، ومونتسكيو ، بالاضافة إلى فقهاء لغة يكادون أن يكونوا معاصرين له ، مثل فيلهلم فون همبولدت ، بوب ، والمستشرق العظيم إيوجين بيرنوف (الذي أُهدي إليه الكتاب) . ويموضع رينان فقه اللغة مركزياً ضمن ما يشير إليه في كل مكان بوصفه مسيرة المعرفة ؛ وفي الحق أن الكتاب ذاته هو بيان (ما نفستو) للتفاؤلية الانسانية بقدرة الانسان على التحسّن ، وذلك ، في ضوء عنوان الكتاب الفرعي (« أفكار عام ١٨٤٨ ») وكتب أخرى من ١٨٤٨ ، مثل **بوفار وبيكوشيه** ، و**شهر بروميير الثامن عشر للويس بونابرت** ، مفارقة فكهة ليست بضئيلة . بمعنى ما ، اذن ، كان بيان

رينان بشكل عام ، ومسارده لفقه اللغة بشكل خاص ـ وقد كان قبل ذلك الوقت كتب رسالته فقه اللغوية الضخمة في اللغات السامية التي منح من أجلها جائزة فولني ـ قد صممت بقصد أن تضع رينان من حيث هو مفكر في علاقة سهلة التلمس مع القضايا الاجتماعية العظيمة التي أثارها ١٨٤٨ . وان كون رينان اختار أن يصوغ هذه العلاقة على أساس أقل المذاهب الفكرية قرباً ومباشرة (فقه اللغة) ، وأدناها درجة ارتباط وعلاقة ظاهريين بالمشكلات العامة ، وأكثرها محافظة وتقليدية ، يوحي بالدرجة المتطرفة من تعمد رينان وتخطيطه . ذلك أنه ، في حقيقة الأمر ، لم يكن يتحدث حديث فرد الى جميع البشر ، بل كان يتحدث بوصفه صوتاً تأملياً ، متخصصاً اعتبر عدم المساواة بين الشعوب ـ كما قال في مقدمته للكتاب عام ١٨٩٠ ـ والسيطرة الضرورية من قبل أقلية منها على الأكثرية ، أمراً بديهياً باعتباره قانوناً ، من قوانين الطبيعة والمجتمع ، لا ديمقراطياً[٢٥] .

لكن ، كيف كان بمقدور رينان أن يضع نفسه وما كان يقول به في مثل هذا الموضع المليء بالمفارقة الضدية ؟ إذ ، أي شيء كان فقه اللغة ، من جهة أولى ، إن لم يكن علماً للانسانية بأكملها ، علماً ينطلق من مقدمة تقول بوحدة الأجناس البشرية كلها وبقيمة كل جزئية انسانية ؟ ورغم ذلك ، فأي شيء كان فقيه اللغة ، من جهة ثانية ، إن لم يكن ـ كما برهن رينان نفسه بتحيزه العنصري المستطير الشهرة ضد أولئك الساميين الشرقيين الذين منحته دراسته لهم اسمه المهني[٢٦] ـ مقسّماً فظاً للبشر إلى عروق متفوقة وعروق دونية ، وناقداً تحررياً طوى عمله بين كشحيه أكثر التصورات غرابة وسرية عن الزمانية ، والأصول ، والتطور ، والعلاقة ، والقيمة الانسانية ؟ إن جزءاً من الاجابة على هذا السؤال هو أن رينان ، كما تظهر رسائله المبكرة ذات المحتوى فقه اللغوي إلى فيكتور كوزان ، وميشليه ، والكساندر فون همبولدت[٢٧] ، كان ذا حسّ قوي بالنقابية كباحث محترف ، ومستشرق محترف ؛ حسٌّ خلق ، في واقع الأمر ، مسافة فاصلة بينه وبين عامة الناس . غير أن ما هو أكثر أهمية ، كما أعتقد ، هو تصور رينان الخاص لدوره بوصفه فقيه لغة شرقياً في إطار تاريخ فقه اللغة الأشمل وتطوره ، وأهدافه ، كما رآها هو . وبكلمات أخرى ، فان ما قد يبدو لنا مفارقة ضدية كان النتيجة المتوقعة للنحو الذي تصور به رينان موقعه السلالي في ميدان فقه اللغة ، في تاريخه ، واكتشافاته التدشينية ، وما فعله هو ، رينان ، بهذا الميدان . لذلك ينبغي أن يوصف رينان لا باعتباره يتحدث حول فقه اللغة ، بل بالحري باعتباره يتحدث فقه ـ لغوياً بكل القوة التي يمتلكها مؤسس يستخدم اللغة المرمزة لعلم جديد ذي مكانة سامية ، علم لا يمكن لأي من عباراته عن اللغة ذاتها أن تصاغ بطريقة مباشرة أو بطريقة ساذجة .

ونتيجة للطريقة التي فهم بها رينان فقه اللغة ، وتلقاه ، وتعلمه ، فقد فرض عليه هذا المذهب طقماً من القواعد الفكرية . فأن يكون المرء فقيه لغة هو أن يكون محكوماً في نشاطه بالدرجة الأولى بطقم من الاكتشافات الحديثة التي تعيد تقييم الأشياء والتي بدأت ، عملياً ، علم فقه اللغة وأضفت عليه نظرية معرفية متميزة خاصة به : وأنا أتحدث هنا عن الفترة الممتدة ، بصورة تقريبية ، بين الـ ١٧٨٠ (ات) وبين منتصف الـ ١٨٣٠ (ات) ، التي يصادف القسم الأخير منها مرحلة بدء رينان لدراسته . وتسجل مذكراته كيف أدت به أزمة الايمان الديني التي انتهت بفقدان هذا الايمان إلى حياة البحث العلمي : وكان ذلك فعل عماده في فقه اللغة ، في رؤياه للعالم ، وأزماته ، وأسلوبه . وقد آمن رينان

بأن حياته على صعيد شخصي كانت تعكس الحياة المؤسساتية لفقه اللغة . وعلى أي حال كان مصمماً أن يكون في حياته مسيحياً بالقدر الذي كانه ذات مرة ، لكن دون المسيحية وفي معزل عنها ، ومع ما سماه « العلم العلماني »[٢٨] .

إن أفضل مثال على ما يمكن لعلم علماني أن يفعله ، ولما يعجز عن فعله ، ظهر بعد سنوات في محاضرة ألقاها رينان في السوربون عام ١٨٧٨ « حول الخدمات التي قدمها فقه اللغة للعلوم التاريخية » .

وفي هذا النص دلالة كاشفة هي أن ما كان في ذهن رينان وهو يتحدث عن فقه اللغة ، وهو ، بصورة واضحة ، الدين ـ ما ينبئنا به فقه اللغة مثلاً ، كما يعلمنا إيّاه الدين ، عن أصول الانسانية ، والحضارة ، واللغة ـ من أجل غرض واحد هو أن يظهر لقرّائه أن فقه اللغة ينقل إلينا رسالة أقل انسجاماً بكثير وأقل إحكاماً في سبلها من الرسالة التي ينقلها إلينا الدين[٢٩] . ولأن رينان كان تاريخياً إلى درجة لا يمكن الخلاص منها ، ولأنه كان ، كما قال مرة ، مورفولوجياً في نظرته ، فقد بدا معقولاً أن الطريقة الوحيدة التي كان يستطيع بها ، في شبابه ، أن ينتقل من الدين إلى البحث في فقه اللغة ، هي أن يحتفظ في العلم العلماني الجديد برؤ يا العالم التاريخية التي كان قد اكتسبها من الدين . ومن هنا « فان مهنة واحدة فقط بدت لي جديرة بأن تملأ حياتي ؛ وهي أن أتابع بحثي النقدي في المسيحية [والاشارة هنا إلى مشروع رينان البحثي الرئيسي في تاريخ المسيحية وأصولها] مستخدماً تلك الوسائل الأكثر وفرة التي يوفرها لي العلم العلماني »[٣٠] . لقد كان رينان تمثّل نفسه وصاغها في فقه اللغة طبقاً لأسلوبه الخاص بعد ـ المسيحي .

وقد عرف رينان معرفة تامة أن الفرق بين التاريخ الذي قدمته المسيحية داخلياً والتاريخ الذي قدمه فقه اللغة ، وهو مذهب حديث نسبياً ، هو بالضبط ما جعل فقه اللغة الحديث ممكناً . ذلك أننا ، كلما ذكر « فقه اللغة » حول نهاية القرن الثامن عشر وبداية التاسع عشر ، يراد لنا أن نفهم أن المقصود هو فقه اللغة الجديد الذي كان بين نجاحاته الرئيسية النحو المقارن ، وإعادة تصنيف اللغات إلى عائلات ، ثم الرفض النهائي للاعتقاد بالأصول الإلٰهية للغة . وليس من المبالغة أن يقال إن هذه الانجازات كانت إلى حد بعيد نتيجة مباشرة لوجهة النظر التي اعتبرت اللغة ظاهرة انسانية بصورة مطلقة . وقد راجت هذه النظرة حين اكتُشِف تجريبياً أن ما سمي اللغات المقدّسة (والعبرية بشكل رئيسي) لم تكن تنتمي إلى زمن بدئي ضارب في القدم ، كما أنها لم تكن ذات مصدر إلٰهي . ولذلك فان ما أسماه فوكو « اكتشاف اللغة » كان حدثاً علمانياً أدى إلى تنحية تصور ديني عن كيفية منح الله اللغة للانسان في جنة عدن[٣١] ، والحلول محله . وبالفعل ، فلقد كانت احدى عواقب هذا التغير ، الذي أزيح به مفهوم اشتقاقي سلالي للتواشج اللغوي عن طريق نظرة إلى اللغة بوصفها مجالاً قائماً بذاته تشدّه بنى داخلية وانسجامات داخلية غير مصقولة ، الانحسار الاحتدامي للاهتمام بمشكلة أصول اللغة . وفيما كانت مناقشة المشكلة في ال ١٧٧٠ (ات) ، وهي الفترة التي منح فيها المجمع < الأكاديمية > البريطاني هردر وسام عام ١٧٧٢ عن مقالته حول أصول اللغة ، الزي الطاغي ، فان هذه المشكلة ، بحلول العقد الأول من القرن الجديد ، أصبحت محرمة بوصفها موضوعاً للجدال المتفقّه في أوروبا .

من كل الجوانب ، وبطرق مختلفة عديدة ، كان ما قرره وليم جّونز في كتابات تذكارية (١٧٨٥ ـ

١٧٩٢) وما طرحه فرانتز بوب في **مقارنات نحوية** (١٨٣٢) هو أن السلالة الإلٰهية للغة قد مزقت كفكرة تمزيقاً نهائياً وأُعلن إفلاسها . وأصبح تصور تاريخي جديد ، باختصار ، ضرورة لأن المسيحية بدت عاجزة عن البقاء بعد الدليل التجريبي الذي ضاءل المكانة الإلٰهية لنصها الرئيسي . بالنسبة للبعض ، وكما قال شاتوبريان ، كان الايمان راسخاً لا يتزعزع رغم المعرفة الجديدة بأن السنسكريتية كانت سابقة على العبرية : « آه ، لقد حدث أن المعرفة الأعمق باللغة المتفقهة للهند دفعت قروناً لا تحصى إلى دائرة الكتاب المقدس الضيقة . فما أسعد حظي لأنني عدت مؤمناً قبل أن أضطر إلى تجربة هذا الموت الجسدي »[٣٢] . أما بالنسبة لآخرين ، وبشكل خاص فقهاء اللغة مثل بوب الرائد نفسه ، فقد أدّت دراسة اللغة إلى تاريخ ، وفلسفة ، ومعرفة خاصة بها نفت جميعها أي مفهوم للغة بدئية أساسية أعطاها الله للانسان في عدن . ومثلما بدا أن دراسة السنسكريتية وحالة الامتداد الرحب لأواخر القرن الثامن عشر نقلت البدايات الأولى للحضارة الى نقطة قصية شرق الأرض التوراتية ، بدا أيضاً أن اللغة أصبحت حقلاً داخلياً يخلقه وينجزه الذين يستعملون اللغة فيما بينهم أكثر مما كانت استمرارية بين قوة خارجية والمتحدث الانساني . ولم تكن هناك لغة أولى ـ إلا بطريقة سأناقشها الآن ـ تماماً كما أنه لم تكن هناك لغة بسيطة .

كان تراث هذا الجيل الأول من فقهاء اللغة ، بالنسبة لرينان ، ذا أهمية قصوى ، أقصى حتى من العمل الذي قام به ساسي . وكلما ناقش رينان اللغة وفقه اللغة ، سواء أكان ذلك في بداية مهنته المديدة ، أو في وسطها ، أو في نهايتها ، فانه كان يكرر ذكر الدروس التي تلقنها من فقه اللغة الجديد ، الذي كانت أعمدته الرئيسية المنطلقات ضد ـ السلالية ، وضد ـ المستمرة لممارسة لغوية تقنية (في مقابل < الممارسة > الإلٰهية) . ففي عرف اللغوي لا يمكن أن تصور اللغة بوصفها نتيجة لقوة تنبثق ، في فعل وحيد الطرف ، من الله . وبعبارة كولردج « فاللغة هي سلاح العقل الانساني ؛ وهي تحمل ، في آن واحد ، كؤوس فتوحاته الماضية وأسلحة فتوحاته المقبلة »[٣٣] . أما فكرة اللغة العدنية الأولى فانها تفسح المجال للمفهوم النشواني للغة بدئية (الهندو ـ أوروبية ، السامية) ليس وجودها أبداً موضوعاً للنقاش ، ما دام معترفاً به أن مثل هذه اللغة لا يمكن أن تستعاد بل يمكن فقط أن يعاد تشكيلها من خلال العملية فقه اللغوية . وإلى الحد الذي يصح معه أن لغة واحدة تؤدي من جديد ، بصورة نشوانية ، وظيفة حجر الزاوية لجميع اللغات الأخرى ، فان السنسكريتية هي هذه اللغة في شكلها الهندو ـ أوروبي الأقدم . وكذلك فقد تغيرت المصطلحات : إذ أن ثمة الآن **عائلات** من اللغات (وجلي هنا القياس مع التصنيفات الجنسية والتشريحية) ، وثمة أيضاً شكل لغوي كامل ، لا ينبغي ضرورة أن يتطابق مع أي لغة « حقيقية » . وثمة لغات أصلية من حيث هي وظيفة أدائية للانشاء فقه اللغوي ، لا بسبب الطبيعة .

غير أن بعض الكتاب علقوا بطريقة لاذعة بارعة على الكيفية التي حلت بها السنسكريتية والأشياء الهندية بشكل عام ، ببساطة ، محل العبرية والمغالطة العدنية . فقد قال بنجمن كونستانت ، في وقت مبكر عام ١٨٠٤ ، في كتابه **مذكرات حميمة** إنه لم يكن ينوي أن يتعرض

للهند في كتابه عن الدين ، لأن الانكليز الذين امتلكوا الهند والالمان الذين درسوها ، كانوا قد حولوا الهند باصرار لا يكلّ الى منبع وأصل لكل شيء في الوجود . ثم كان هناك الفرنسيون الذين قرروا بعد نابليون وشامبليون أن كل شيء بدأ في مصر والشرق الجديد[٣٤]. وقد ازدادت هذه الحماسة الغائية اتّقاداً بعد ١٨٠٨ بسبب كتاب فردرك شليغل حول لغة الهند وحكمتها الذي بدا أنه يوثّق ويؤكد ما كان هو قد قاله عام ١٨٠٠ من أن الشرق هو أصفى أشكال الرومانسية .

كان ما حفظه جيل رينان ـ الذي تثقف خلال الفترةالواقعةبين ١٨٣٠ (ا ت) و ١٨٤٠ (ا ت)ـ من هذه الحماسةكلها للشرق ضرورةالشرق فكرياً للباحث الغربي في اللغات، والثقافات ، والأديان . وكان النص ـ المفتاح في هذا السياق كتاب إدغر كْوِينِتْ **أصول الديانات** (١٨٣٢) وهو عمل أعلن بدء النهضة الشرقية وأدخل الشرق والغرب أحدهما مع الآخر في علاقة وظيفية . ولقد أشرت من قبل إلى المعنى الهائل لهذه العلاقة كما حلّلها ، بصورة شمولية ، ريمون شفاب في **النهضة الشرقية** ، وما اهتمامي به الآن إلا بقصد ملاحظة جوانب محدّدة منه ذات علاقة وثيقة بعمل رينان بوصفه فقيهَ لغة ومستشرقاً . كان ارتباط كوينت بميشليه ، واهتمامهما المشترك بهردر وفيكو ، على التوالي ، قد أقنعهما بالحاجة إلى الباحث ـ المؤرخ لكي يجابه المختلف الغريب ، والقصي ، تقريباً بطريقة جمهور يشاهد حدثاً احتدامياً يتكشّف ، أو مؤمن يشهد وحياً يوحى.. وكانت الصيغة التي وضعها كوينت هي أن الشرق يَقْترح وأن الغرب يقدِّر المصير : فلآسيا أنبياؤها ، ولأوروبا أطباؤها (متفقهوها ، وعلماؤها : والتورية مقصودة) . ومن هذه المواجهة تولد عقيدة جديدة أو إله جديد ؛ غير أن النقطة التي يثيرها كوينت هي أن كلا الشرق والغرب يحقق مصيره ويؤكد هويته خلال هذه المواجهة . ومن حيث هو موقف لباحث فان صورة الغربي المتفقه وهو يقوم بمسح للشرق السلبي ، الرشيمي ، الانثوي ، بل حتى الصامت الهامد ، من نقطة متميزة شديدة الملاءمة ، ثم يتابع عمله ليفصح عن الشرق ويصوغه ، جاعلاً الشرق يكشف عن أسراره باشراف ثقة متفقه مختص بفقه اللغة يستقي قوته من مقدرة على فك ألغاز لغات سرية ، غريبة ـ فان هذا الموقف سيستمر بالحاح في عمل رينان . أما ما لم يستمر لدى رينان خلال الـ ١٨٤٠ (ا ت) حين كان يقوم بتدريبه المهني كفقيه لغة ، فقد كان الموقف الاحتدامي : إذ أن هذا الأخير قد استُبدِل بالموقف العلمي .

كان التاريخ ، في عرف كوينت وميشليه ، احتدامية (دراما) . ويصف كوينت ، وصفاً موحياً ، العالم كله بأنه معبد والتاريخ الانساني بأنه طقس ديني من نوع ما . ولقد رأى كل من ميشليه وكوينت العالم الذي وصفاه . وكانت أصول التاريخ الانساني شيئاً يستطيعان أن يصفاه باللغة الرائعة ، المشبوبة ، الاحتدامية نفسها التي استخدمها فيكو وروسّو في تصوير الحياة على الأرض في العصور البدائية . ولم يكن ثمة من شك في ذهن ميشليه وكوينت في أنهما ينتميان إلى المشروع الجماعي الرومانسي الغربي « إما في الملحمة أو في نوع أدبي رئيسي آخر ـ في المسرحية ، وروايات البطولة والحب < الرومانس > النثرية ، أو في « النشيد الأعظم » الرؤيوي ـ الذي

أخذ على عاتقه أن يعيد ، جذرياً ، سبك النسق المسيحي للسقوط ، والفداء ، وظهور أرض جديدةتشكل فردوساً مجدداً، في لغةملائمةللأحوال التاريخيةوالفكريةالسائدةفي عصرها»[٣٥].
وفي تصوري أن فكرة ولادة إله جديد كانت ، بالنسبة لكوينت ، تعني في نهاية المطاف ملء المكان الذي هجره الإله القديم ؛ أما بالنسبة لرينان ، فان كونه فقيه لغة كان يعني صرم كل علاقة ممكنة مع الاله المسيحي القديم ، لكيَ ينشأ بدلاً منه معتقد جديد - ربما كان العلم - ويقف ، لنقل ، حراً وفي مكان جديد . ولقد نذر رينان عمله كله لتجسيد هذا التقدم وإثرائه .

صاغ رينان ذلك بوضوح في نهاية مقالته الخالية من الامتياز عن أصول اللغة : إن الانسان لم يعد مبتكراً، وإن عصر الخلق قد انتهى دون ريب[٣٦]. لقد كان ثمةفترة، لا يمكننا أن نحددها إلا تكهّناً ، نُقِل فيها الانسان ، بالمعنى المعجمي للكلمة ، من الصمت إلى الكلمات . وبعد ذلك كانت اللغة ؛ ومهمةالعالم الحقيقي هي أن يكتنه كيف هي اللغة، لا كيف جاءت. ورغم ذلك،
فاذا كان رينان ينفي الخلق المشبوب للعصور البدائية (الذي أثار خيال هردر ، وفيكو ، وروسو وحتى كوينت وميشليه) فلقد نصّب مكانه نمطاً جديداً ومتعمداً من الخلق المصطنع ، نمطاً يُؤَدّى نتيجة للتحليل العلمي . ففي محاضراته التدشينية في الكوليج دو فرانس (٢١ شباط ، ١٨٦٢) أعلن رينان أن محاضراته مفتوحة للجمهور من أجل أن يرى رأي العين « المختبر الحق لعلوم فقه اللغة »[٣٧] . وكان أي قارىء لرينان سيدرك أن جملة كهذه كان ينتوى لها أن تحمل أيضاً مفارقة فكهة نمطية ، وإن كانت قاصرة ، مفارقةً لم يكن الغرض منها صدم المتلقي بل منحه شعوراً هادئاً بالغبطة . ذلك أن رينان كان الآن يرث كرسي اللغة العبرية وكانت محاضرته تدور حول إسهام الشعوب السامية في تاريخ الحضارة . فأيُّ تحدٍّ مهين للتاريخ « المقدس » يمكن أن يفوق التحدي الكامن في إحلال مختبر لغوي محل التدخل الالهي في التاريخ ؟ وأي سبيل بليغ يفوق هذا السبيل لاعلان أن علائقية الشرق المعاصر وجدواه يقتصران ، ببساطة ، على كونه مادة للاستكناه الأورروبي ؟[٣٨] لقد كانت شذرات ساسي الفاقدة للحياة ، بالمقارنة ، والمرتبة في ملوحات ، تستبدل الآن بشيء جديد .

كانت للخطبة المنمقة المثيرة التي أنهى بها رينان درسه وظيفةٌ أخرى تتعدى كونها ، ببساطة ، ربطاً لفقه اللغة الشرقي السامي بالمستقبل وبالعلم . فقد كان إتيين كواترمير ، وهو سلف رينان المباشر في كرسي اللغة العبرية ، باحثاً يمثّل نموذجاً للكاريكاتير الشائع لما ينبغي أن يكون عليه الباحث الحق . وكان دؤ وباً بشكل معجز وذا عادات متحذلقة . وقد وصفه رينان ، في ملاحظة تذكارية خالية نسبياً من الشعور كتبها لمجلة المناظرات* في تشرين الأول عام ١٨٥٧ ، بأنه كان يقوم بعمله مثل عامل مُجدٍّ لم يكن باستطاعته ، حتى حين كان يقدم خدمات جلّى ، أن يرى النصب الكلي الذي كان يبنيه . ولم يكن النصب بأقل من « العلم التاريخي للجوهر الانساني » ، الذي كان في طريقه الآن إلى أن يُبنى لبنة لبنة[٣٩] . وبقدر ما كان كواترمير لا ينتمي إلى هذا العصر ، بقدر ما كان

* Journal Des Debates.

رينان في عمله مصمّماً على أن يكون جزءاً منه . وعلاوة ، فاذا كان الشرق من قبل يحدد قطعياً ودون تمييز بأنه الهند والصين ، فان رينان كان يطمح إلى احتزاز إقليم شرقي جديد لنفسه ، كان في هذه الحالة الشرق السامي . وليس ثمة من شك في أن رينان لحظ الخلط العرضي ، والسائد بالتأكيد ، بين العربية والسنسكريتية (كما في رواية بلزاك جلد الخيبة حيث يوصف الخط العربي للطلسم المهلك بأنه سنسكريتي) وأنه ، انطلاقاً من ذلك ، أخذ على عاتقه أن يفعل في مجال اللغات السامية ما فعله بوب في اللغات الهندو-أوروبية : لقد صرح بذلك في المقدمة التي كتبها عام ١٨٥٥ لرسالته السامية المقارنة[٤٠] . ومن هنا ، فان خطط رينان كانت تهدف إلى نقل اللغات السامية ووضعها في محرق حاد يرهج فتنة بأسلوب بوب ، وإضافة إلى هذا ، إلى رفع مركز دراسات هذه اللغات الدونية المهملة الى مستوى علم مشبوب جديد للعقل الانساني بأسلوب لويس لامبرت .

وكان رينان ، في أكثر من مناسبة ، صريحاً في تأكيده لكون الساميين والسامية مخلوقات من صنع الدراسات فقه اللغوية الاستشراقية[٤١] . واذ كان هو من قام بهذه الدراسات ، فان الغرض كان إزالة أي التباس حول مركزية دوره في هذا الخلق الجديد الاصطناعي . لكن ، ما الذي عناه رينان بلفظة الخلق في هذه الحدوثات لها ؟ وبأي صورة ارتبط هذا الخلق بالخلق الطبيعي ، أولاً ، أو بالخلق الذي نسبه رينان وآخرون إلى المختبر والعلوم التصنيفية والطبيعية ، وبشكل رئيسي ما كان منها يسمى علم التشريح الفلسفي ؟ وهنا لا مفرّ لنا من التكهن بعض الشيء . لقد كان رينان خلال حياته المهنية كلها يتخيل ، فيما يبدو ، أن دور العلم في الحياة الانسانية هو (وأنا أقتبس عبارته الآن مترجمة ترجمة حرفية إلى أقصى درجة أستطيعها) « إبلاغ الانسان بصورة جازمة (أو الافصاح له عن)كلمة(لوغوس؟) الأشياء»[٤٢] . فالعلم يمنح النطق للأشياء؛ بل أن العلم، إلى درجة أسمى من ذلك ، يستخرج النطق الكامن طاقة في الأشياء ، ويؤدي إلى جعله منطوقاً . والقيمة الخاصة للسانيات ، (كما سمي فقه اللغة في كثير من الأحيان آنئذ) لا تتمثل في أن العلوم الطبيعية تشابهها ، بل في أن اللسانيات تعامل الألفاظ بوصفها أشياء ، هي فيما عدا ذلك ، صامتة تُجْبَر على أن تبوح بأسرارها . ولتتذكر أن الحدث الاختراقي الرئيسي < لحدود المعرفة > في دراسة النقوش والهيروغليفيات كان اكتشاف شامبوليون أن رموز حجر رشيد كانت ذات مكوّنٍ صوتي إضافةً إلى مكوّنها الدلالي[٤٣] . ومن ثم فقد كان جعل الأشياء تنطق مثيلاً لجعل الكلمات تنطق ، وقد منحت قيمة ظرفية ، وموضعاً محدداً بدقة في ترتيب للانتظامية محكوم بالقواعد . فقد دلّ الخلق ، في المعنى الأول للكلمة كما استخدمها رينان ، على الافصاح الذي كان يمكن عن طريقه أن يُبْصَر شيء مثل اللغات السامية كمخلوق من نوع ما . ودلّ الخلق ، ثانياً ، على الوضعية - التي عنت بالاشارة إلى السامية التاريخ ، والثقافة ، والعرق ، والعقل ، الشرقية - التي أُضيئت وأُبرزت إلى المقدمة مُخْرَجةً عن تكتّمها على يد العالِم . وأخيراً ، فقد كان الخلق تشكيل نظام للتصنيف أمكن عن طريقه أن يُعايَن الشيء المعني مقارناً مع أشياء مشابهة أخرى ؛ وبـ« مقارناً » قصد رينان شبكة معقدة من العلاقات الاستبدالية القائمة بين اللغات السامية والهندو- أوروبية .

إذا كنت فيما قلته حتى الآن قد ألححت بهذا القدر على دراسة رينان المنسيّة نسبياً للغات السامية ، فقد كان ذلك لعدد من الأسباب الهامة . كانت <اللغات> السامية الدراسة العلمية التي تحوّل إليها رينان بعد فقدانه لعقيدته المسيحية مباشرة ؛ وقد وصفت فيما سبق كيف غدا رينان يعاين دراسة السامية بوصفها بديلاً لعقيدته وفاعليةً توفر إمكانية نشوء علاقة نقدية بهذه العقيدة في المستقبل . وكانت دراسة رينان الاستشراقية والعلمية الطويلة الأولى (وقد فرغ منها عام ١٨٤٧ ، ونشرت للمرة الأولى عام ١٨٥٥) جزءاً من أعماله الرئيسية المتأخرة حول أصول المسيحية وتاريخ اليهود ، بقدر ما كانت تمهيداً أساسياً لها - ومن الشيق أن عدداً قليلاً فقط من الدراسات المعاصرة أو التي أصبحت مصادر شائعة في التاريخ اللغوي أو في تاريخ الاستشراق يقتبس من أعمال رينان ، ويفعل ذلك باهتمام عارض[٤٤] - وقد اعتُبر عمله الكامل في الساميات إنجازاً فقه لغوي متجاوزاً ، كان له فيما بعد أن يستقي منه سلطة استرجاعية لدعم مواقفه (التي كانت باستمرار مواقف سيئة) من الدين ، والعرقية ، والقومية[٤٥] . فكلما رغب رينان في إبداء رأي حول اليهود أو المسلمين ، مثلاً ، كان يفعل ذلك وفي ذهنه أحكامه القاسية جداً على الساميين (هذه الأحكام التي لم يكن لها أساس ترتكز عليه إلا في إطار العلم الذي كان يمارسه) . وعلاوة على ذلك ، فان دراسة رينان السامية كان يقصد منها أن تكون إسهاماً في تطور اللغويات الهندو- أوروبية وفي تمييز الاستشراق وتحديده . ولقد كانت السامية ، بالنسبة للأولى ، شكلاً منحطاً ، بكلا المعنيين الأخلاقي والبيولوجي ؛ أما بالنسبة للثاني ، فقد كانت شكلاً ثابتاً - إن لم تكن الشكل الوحيد - من أشكال الانحطاط الثقافي . وأخيراً ، فقد كانت السامية مخلوق رينان الأول ، اختلاقاً ابتدعه هو في المختبر فقه - اللغوي من أجل إرضاء حسّه بالمكانة في الحياة العامة وبالرسالة . وينبغي ألا يغيب عن بالنا إطلاقاً أن السامية كانت بالنسبة لأنا رينان رمزاً للسيطرة الأوروبية (وبالتالي سيطرته هو) على الشرق وعلى عصره نفسه .

ولذلك لم تكن السامية - من حيث هي فرع من فروع الشرق - موجوداً طبيعياً بشكل كامل - كما هي ، مثلاً ، فصيلة من القرود - كما لم تكن أيضاً موجوداً غير طبيعي أو إلهياً بشكل كامل - كما كانت قد اعتبرت ذات يوم . بل احتلت السامية مكانة وسيطة ، حيث اكتسبت شرعيتها في شذوذاتها (وقد تحدّدت الانتظامية باللغات الهندو- أوروبية) بعلاقة معكوسة مع اللغات الطبيعية ، وصارت قابلة للفهم بوصفها ظاهرة شاذة السلوكية وغولية بصورة جزئية لأن المكتبات ، والمختبرات ، والمتاحف كانت أمكنة عرضها وتحليلها . وقد اتخذ رينان لرسالته لهجة وطريقة عرض استخرجتا أقصى ما يمكن استخراجه من التعلم الكتبي ومن الملاحظة الطبيعية كما مارسها رجال مثل كوفييه وجيو فروى سان هيلير الأب والابن . ولقد كان هذا إنجازاً أسلوبياً هاماً ، لأنه سمح لرينان باستمرارٍ بالافادة من المكتبة من حيث هي إطار تصوري لفهم اللغة ضمنه ، بدلاً من الافادة من البدائية أو الأمر الإلهي ، ومن المتحف ، حيث تصب نتائج الملاحظة المخبرية من أجل العرض ، والدراسة ، والتدريس[٤٦] . ويتعامل رينان في كل موضع من عمله مع اللغة ، التاريخ ، الثقافة ، العقل ، الخيال - كأشياء تحولت إلى غير ذاتها ، كأشياء

منحرفة بشكل شاذ ، لأنها سامية وشرقية ، ولأنها تنتهي إلى المختبر من أجل تحليلها . وهكذا ، فان الساميين وحدانيون متعجّلون لم ينتجوا تراثاً أسطورياً ، أو فناً ، أو تجارة ، أو حضارة ؛ ووعيهم ضيق وحاد الصلابة ؛ وبشكل عام ، فانهم يمثلون « تركيباً دونياً للطبيعة الانسانية »[٤٧] . وفي الوقت نفسه ، يريد رينان أن يكون مفهوماً أنه يتحدث عن نموذج بدئي ، لا عن نموذج سامي حقيقي ذي وجود فعلي (مع أنه خالف هذا أيضاً بحديثه عن اليهود والمسلمين المعاصرين بأقل بكثير من التجرّد العلمي في مواضع كثيرة من كتاباته)[٤٨] . وهكذا ، فان لدينا ، من جهة أولى ، تحول الانساني إلى العيّنيّ ، ومن جهة أخرى ، الحكم المقارن الذي تبقى عن طريقه العيّنة عيّنةً وموضوعاً للدراسة العلمية فقه اللغوية .

تتناثر خلال < كتاب رينان > **التاريخ العام والنظام المقارن للغات السامية** تأملات حول الروابط بين اللغويات وعلم التشريح ، وملاحظات ـ هي في عرف رينان ذات أهمية مماثلة ـ عن كيفية استخدام هذه الروابط لكتابة التاريخ الانساني (العلوم التاريخية < بعبارة رينان >) . لكن علينا أولاً أن ننظر في الروابط الضمنية . ولا أظن أن من الخطأ أو المبالغة أن يقال إن صفحة نمطيةمن صفحات رينان الاستشراقيةفي **التاريخ العام** قد شكّلَت طباعياً وبنيوياً وفي ذهن <المؤلف>صفحةمن صفحات التشريح الفلسفي المقارن، بأسلوب كوفيه أو جيو فروي سان هيلير . إن كلاً من اللغوي وعالم التشريح يزعم أنه يتحدث عن أشياء لا يمكن أن يحصل عليها أو تلاحظ بصورة مباشرة في الطبيعة ؛ ذلك أن جمجمة أو رسماً خطياً مفصّلاً للعضلة ، تماماً مثل المناسق التي يؤلفها اللغوي مستخرجاً إيّاهاً من نموذج بدئي سامي أو هندو ـ أوروبي افتراضي صرف ، يتماثلان في كونهما نتاجاً للمختبر والمكتبة . ويحمل نص كتاب لغوي أو تشريحي العلاقة نفسها بالطبيعة (أو الواقع الفعلي) التي يحملها صندوق للعرض ، في متحف ، تعرض فيه عيّنة للحيوانات الثديية أو عضو من الأعضاء . فما هو معطى على الصفحة وفي صندوق عرض المتحف هو مبالغة مبتورة ، مثل كثير من قبسات ساسي الشرقية التي تهدف إلى عرض علاقة بين العلم (أو العالِم) وبين الشيء ، لا علاقة بين الشيء والطبيعة . اقرأ أي صفحة ، تقريباً ، من صفحات رينان عن العربية ، والعبرية ، والآرامية أو النموذج البدئي السامي وستجد نفسك تقرأ حقيقة من حقائق القوة التي يَستحضِر عن طريقها المستشرقُ فقيهُ اللغة ، بسلطته ولحظة يشاء ، من المكتبة أمثلة على كلام الانسان ويرتبها هناك محاطة بنثر أوروبي رقيق مرفّه يشير إلى العيوب ، والفضائل ، والخصائص البربرية ، والقصور الكامن في اللغة ، والبشر ، والحضارة . وتُسْكَبُ لهجةُ المعرض وزمنه بصورة منتظمة تقريباً في الزمن الحاضر المعاصر ، من أجل أن يعطي المرء انطباعاً عن تجربة تعليمية برهانية يقف خلالها الباحث ـ العالم أمامنا على منصة المحاضرة ـ المختبر ، خالقاً ، حاصراً ، ومحاكماً المادةَ التي يناقشها .

تضاء رغبةُ رينان الحادة بخلق حسٍّ بأن ثمة تجربة برهانية تحدث بالفعل إلى درجة أبعد حين يقول صراحةً إنه بينما يستخدم علم التشريح علامات مستقرة ومبصرة يعزو عن طريقها الأشياء إلى طبقات ، فان اللغويات لا تفعل ذلك[٤٩] . ولذلك فان على اللغوي أن يجعل حقيقة لغوية ما تتطابق

مع مرحلة تاريخية بطريقة ما : ومن هنا إمكانية التصنيف . ورغم ذلك ، فان الزمنية اللغوية والتاريخ ، كما كان رينان يكثر من القول ، مليئان بالفراغات والانقطاعات الهائلة ، والمراحل الافتراضية . ومن ثم فإن الأحداث اللغوية تتم في بعد زمني غير خطّي ومتقطع أصلاً يتحكم به اللغوي بطريقة خاصة جداً . وهذه الطريقة ، كما تبرهن رسالة رينان في الفرع السامي من اللغات الشرقية إلى درجة بعيدة ، طريقة مقارنة : إذ تُتَّخذ اللغات الهندو ـ أوروبية معياراً **عضوياً** حياً ، وتعاين اللغات السامية الشرقية ، بالمقارنة ، بوصفها **لا عضوية**.[٥٠] ويحوّل الزمن إلى فضاء التصنيف المقارن الذي يقوم في جذوره على ثنائية ضدية صارمة بين اللغات العضوية واللاعضوية . فعلى طرف أول ، ثمة العملية العضوية المولدة حيوياً (بيولوجياً) والمتمثلة في الهندو ـ أوروبية ، بينما تقف في الطرف النقيض العملية اللاعضوية ، وغير المولدة أساساً ، التي استحاثّت في السامية : بل الأهم هو أن رينان يوضح بشكل مطلق أن هذه المحاكمة المتغطرسة تصدر عن فقيه اللغة المستشرق بعد أن يصوغها في مختبره ، إذ أن تمييزات من النمط الذي يشغله ليست ممكنة كما أنها ليست في متناول أحد سوى المحترف المدرب ، « لذلك نرفض أن نسمح باعتبار اللغات السامية ذات مقدرة على تجديد نفسها ، حتى ونحن نعترف بأنها لا تنجو ـ بأكثر مما ينجو أي نتاج آخر للوعي الانساني ـ من ضرورة التغير أو التعديل المتتابع»[٥١] .

ورغم ذلك فان وراء حتى هذه الثنائية الضدية الجذرية في ذهن رينان ضدية أخرى ، فهو يملأ بضع صفحات من الفصل الأول من الكتاب الخامس بشرح موقفه للقارىء بصراحة تامة . ويحدث هذا حين يقدم رينان آراء سان ـ هيلير حول « انحطاط الأنماط »[٥٢] . ومع أن رينان لا يحدد سان ـ هيلير الذي إليه يشير ، فإن إشارته واضحة بما يكفي . إذ أن كلا ايتيين وولده إيسيدور كانا متكهنين في مجال علوم الحياة ذوي شهرة وتأثير فائقين ، وخصوصاً في حلقات المفكرين المتأدبين خلال النصف الأول من القرن التاسع عشر في فرنسا ، وقد كان إيتيين ، كما نذكر ، أحد الذين اشتركوا في الحملة النابليونية ، وإليه أهدى بلزاك قسماً مهماً من مقدمته **للكوميديا الانسانية** . ثم إن ثمة دليلاً على أن فلوبير قرأ أعمال كلا الأب والابن وأفاد من آرائهما في كتاباته[٥٣] . ولم يكن إيتيين وإيسيدور وريثين لتراث علم الحياة « الرومانسي » وحسب ـ وهو تراث انتمى اليه كذلك غوته وكوفييه ـ وذوي اهتمام قوي بالقياس والمشاكلة والشكل العضوي الأصيل المشترك بين الأنواع وحسب ، بل كانا أيضاً مختصين بفلسفة الغولية المرعبة وتشريحها ـ تِراتولوجي ، كما سماها إيسيدور ـ التي اعتبرت فيها أكثر الشذوذات إرعاباً نتيجة لانحطاط داخلي في حياة الأنواع[٥٤] . وليس بمقدوري الآن أن أدخل في تعقيدات التيراتولوجي (أو في سحرها المرعب) ، بل أكتفي بأن أذكر أن كلا إيتيين وإيسيدور استغلا القوة الفطرية للمنسق اللغوي من أجل أن يشرحا الانحرافات الممكنة ضمن نظام حيوي (بيولوجي) ما . وهكذا كان لدى إيتيين مفهوم أن البشع المرعب هو شذوذ عن القاعدة ، بالضبط كما أن الكلمات في اللغة تقوم بينها علاقات قياسية كما تقوم بينها علاقات شذوذ وخروج ؛ والفكرة في علم اللغة مجرد استثناء زائد ، بل إن الشواذ تؤكد البنية المطردة التي تشد جميع الوحدات التي تنتمي إلى طبقة واحدة . ونظرة

كهذه في علم التشريح على قدر كبير من الجرأة . ويقول إيتيين في أحد المواضع من « التمهيد » لكتابه **فلسفة التشريح** ، ما يلي :

«وبالفعل فان طبيعةعصرنا المميز تجعل من المحال أن يحصر المرء نفسه بشكل صارم في إطار مؤلف بسيط في موضوع واحد . أدرس شيئاً ما في عزلة ولن يكون في وسعك إلا أن تعيده إلى نفسه ، وبالتالي ، لن يتاح لك أبداً أن تعرفه معرفة كاملة . وادرسه في سياق كائنات يرتبط أحدها بالآخر بطرق مختلفة متعددة ، كائنات معزول بعضها عن بعض بطرق مختلفة ، تكتشف لهذا الشيء مدى أرحب من العلاقات . فأنت أولاً ستعرفه بصورة أفضل ، حتى في خصوصيته : لكنك ، وهو الأهم ، ستعرف ، بدراستك له في المركز من جو فاعليته الخاص، كيف يسلك بالضبط في عالمه الخارجي الخاص ، وستعرف كذلك كيف تتشكل ملامحه الخاصة في استجاباتها للبيئة التي تحيط بها . »(٥٥)

وما يقوله سان هيلير هنا لا يقتصر فقط على الشخصية الخاصة المميزة للدراسات المعاصرة (وقد كان يكتب عام ١٨٢٢) هي اكتناه الظواهر اكتناهاً مقارناً ، بل إنه يقول أيضاً إنه ، في عرف العالِم ، ليس ثمة من ظاهرة ، مهما بلغت من الشذوذ والاستثنائية ، لا يمكن أن توضح وتعلل بالإشارة إلى الظواهر الأخرى . لاحظ أيضاً كيف يستخدم سان ـ هيلير استعارة المركزية (في المركز من جو فاعليته الخاص) التي استخدمها رينان فيما بعد في كتابه **مستقبل العلم** ليصف المركز الذي يحتله أي موجود في الطبيعة ـ بما في ذلك فقيه اللغة ـ فور وضعه ثمة بصورة علمية من قبل العالِم المكتنه . وينشأ ، بعد ذلك ، رباط من التعاطف بين الموجود والعالِم . ولا يمكن لهذا أن يحدث ، طبعاً ، إلا خلال التجربة المخبرية دون أي مكان آخر . والنقطة المطروحة هنا هي أن في متناول العالِم نمطاً من القوة يمكن بواسطتها أن يعاين أكثر الحدوثات لاعـاديةً معاينةً طبيعية وأن يعرف معرفة علمية ، ويعني ذلك في هذه الحالة ، المعرفة دون اللجوء إلى الخارق وبالإشارة فقط إلى بيئة محيطة يقوم العالِم نفسه بتشكيلها . ونتيجة لهذا ، يمكن أن يعاد تصور الطبيعة ذاتها وإدراكها بوصفها متّصلةً ، متناسقةً متناغمةً ، وقابلةً للفهم جليّة جوهرياً .

في عرف رينان ، اذن ، أن اللغة السامية ظاهرة أعيق تطورها وتوقف بالمقارنة مع اللغات والثقافات الناضجة للمجموعة الهندو ـ أوروبية ، بل حتى بالمقارنة مع اللغات الشرقية السامية الأخرى .(٥٦) بيد أن المفارقة الضدية التي يعززها رينان هي أنه فيما يشجعنا على معاينة اللغات بوصفها تتطابق بطريقة ما مع « موجودات الطبيعة الحية » فانه في كل موضع آخر من عمله يبرهن على أن لغاته الشرقية ، اللغات السامية ، لا عضوية ، متعطلة النمو ، مستحاثه بشكل كامل ، وعاجزة عن أن تجدد حيويتها وقوتها ؛ وبكلمات أخرى ، يبرهن رينان على أن السامية ليست لغة حيّة ، وأن الساميين ، في نهاية المطاف ، ليسوا مخلوقات حية . وعلاوة ، فإن اللغات والثقافات الهندو ـ أوروبية حية وعضوية بسبب المختبر لا بالرغم منه . وهذه المفارقة الضدية ليست أمراً هامشياً في عمل رينان ، بل إنها ، في تصوّري، تقف في المركز من عمله كله ، ومن أسلوبه ، ووجوده المحفوظاتي في ثقافة عصره ، وهي ثقافة كان إسهامه فيها على قدر كبير من الأهمية ـ وهو رأي اتفق

عليه كتاب على درجة بالغة من الاختلاف في شخصياتهم مثل ماثيو أرنولد ، وأوسكار وايلد ، وجيمس فريزر ، ومارسيل بروست . وأن يكون بمقدور المرء أن يحمل ويعزز رؤ يا تضم وتشد معاً الحياة والمخلوقات شبه الحية (الهندو ـ أوروبية ، الثقافة الأوروبية) بالإضافة إلى ظواهر شبه غولية ، لا عضوية متوازية (السامية ، الثقافة الشرقية) هو بالضبط الانجاز الحق للعالِم الأوروبي في مختبره . فهو **يشكل ويبني** ، وفعل التشكيل والبناء هو بحد ذاته علامة من علامات القوة الامبراطورية بازاء الظواهر المتمردة الجامحة ، وهو في الوقت نفسه تأكيد للثقافة المسيطرة وقدرتها على « التطبيع » . وفي الحق ، فليس من الإغراق أن يقال إن مختبر رينان اللغوي هو الموضع الفعلي لمركزيته العرقية الأوروبية ؛ بيد أن ما يحتاج إلى تأكيد هنا هو أن المختبر فقه ـ اللغوي لا وجود له خارج نطاق هذا الانشاء ، هذه الكتابة التي بوساطتها يتم إنتاج المختبر وتجربته باستمرار . وهكذا فانّ حتى الثقافة التي يسميها < رينان > عضوية حية ـ ثقافة أوروبا ـ هي مخلوق يتم خلقه في المختبر وعلى يد فقه اللغة .

اتّسم عمل رينان المتأخر كله بأنه أوروبي وثقافي . وكانت إنجازاته متنوعة وذات مكانة محتفى بها . ويمكن تتبع السلطة التي امتلكها أسلوبه ، أيّاً كانت طبيعتها ، في تصوري ، إلى تقنيته في بناء اللاعضوي (أو المفقود) وإضفاء مظهر الحياة عليه . ولقد اشتهر ، طبعاً ، أكثر ما اشتهر بكتابه **حياة يسوع** ، العمل الذي دشّن تواريخه الضخمة للمسيحية والشعب اليهودي . بيد أن علينا أن نتذكر أن **حياة يسوع** كان بالضبط النمط نفسه من الإنجاز الذي كانه **التاريخ العام** : بناء أمكنت من خلقه مقدرة المؤرخ الماهر على احتزاز سيرة شرقية ميتة (ميتة في عرف رينان بالدلالة المزدوجة لعقيدة ميتة ولمرحلة تاريخية ضائعة ، ومن ثم ، ميتة) وكأنما هي السرد الحقيقي لحياة طبيعية ـ والمفارقة الضدية هنا جلية جلاء مباشراً . وكان كل ما قاله رينان قد عَبَر أولاً في المختبر فقه ـ اللغوي ، وحينما ظهر مطبوعاً منسوجاً في لحمة النص ، كان فيه القوة الواهبة للحياة التي يمتلكها توقيع ثقافي معاصر استقى من الحداثة كل قوتها العلمية وكل استحسانها اللانقدي لذاتها . وبالنسبة لهذا النوع من الثقافة فان علم أنساب كالسلالة ، والتراث ، والدين ، والمجتمعات العرقية كانت جميعاً وظيفة أدائية من وظائف نظرية كانت مهمتها أن تبني العالم . وباستعارته للتعبير الأخير من كوفييه ، كان رينان يضع ، باحتراس ، تجربة البرهان العلمي في منزلة فوق التجربة ؛ ، وهكذا أحلت الزمانية في مكانة متدنية ، لا جدوى لها علمياً ، هي مكانة التجربة العادية ، بينما نُسِبَت قوى متقدمة تقدماً كبيراً على الرؤيا الأخلاقية للمرحلية الخاصة للثقافة وللمقارنية الثقافية (التي أنجبت التمركز العرقي ، والنظرية العرقية ، والاضطهاد الاقتصادي) .

كان أسلوب رينان ، وعمله كمستشرق ورجل أدب ، والظروف المحيطة بالمعنى الذي ينقله عمله ، وعلاقته الحميمة إلى درجة عجيبة بثقافة البحث والثقافة الأوروبية العامة في زمنه ـ التحررية ، والقصرية ، والمتغطرسة ، وضد ـ الانسانية إلا بمعنى شرطي دقيق ـ هي ما أسميه تبتلاً وعلمية . والتوليد ، في عرفه ، ينحصر في مملكة **المستقبل** ، الذي ربط بينه وبين العلم في

بيانه المشهور . ورغم أنه ، مؤرخاً للثقافة ، ينتمي إلى مدرسة كتاب مثل تورغو ، كوندورسيه ، غويزو ، كوزان ، جوفروى ، وبالانش ، وينتمي ، باحثاً ، إلى مدرسة ساسي ، كوسان دوبيرسفال ، أوزنام ، فوربيل ، وبيرنوف ، فان عالم رينان عالم للتاريخ والمعرفة خرب حتى الشذوذ ، رجولي إلى درجة الاستعار . وهو ، بحق ، ليس عالم الآباء ، والأمهات ، والأبناء بل عالم رجال مثل يسوع ، وماركس أورليس ، وكاليبان ، وإله الشمس (كما وصفه في « أحلام » ضمن **محاورات فلسفية**) [٥٧] . ولقد قدّس رينان قوة العلم وفقه اللغة الاستشراقي بشكل خاص ، وجرى وراء تبصراته وتقنيته واستخدمه ليتدخل ، محدثاً أثراً كبيراً في الغالب ، في حياة عصره . بيد أن دوره المثالي ، مع كل ذلك ، كان دور المراقب الشاهد .

ينبغي على فقيه اللغة ، في عرف رينان ، أن يفضل الغبطة على اللذة . ويجسد هذا التفضيل اختياره لسعادة رفيعة ، حتى لو كانت عقيمة ، على المتعة الجنسية . فالألفاظ تنتمي إلى عالم الغبطة ، كما تنتمي إليه أيضاً في وضع مثالي دراسة الألفاظ . وبقدر معرفتي ، فليس في كتابات رينان كلها إلا لحظات قليلة يسند فيها دور خير ونافع للمرأة . وتأتي احدى هذه اللحظات حين يعبر رينان عن اعتقاده بأن نساء أجنبيات (ممرضات ، ووصيفات) لا بد أن يكن قد قمن بتعليم أطفال الفاتحين النورمانديين ، وأننا ، من ثم ، نستطيع أن نحلل التغيرات التي تطرأ على اللغة . لاحظ ، هنا ، كيف أن الوظائف التي حققت ليست الانتاج والانتشار ، بل التغير الداخلي ، والتغير الداخلي الفرعي ، في الواقع . ويقول رينان ، في نهاية المقالة ذاتها : « الانسان لا ينتمي إلى لغته أو إلى عرقه ، بل ينتمي إلى نفسه قبل كل شيء ، إذ أنه قبل كل شيء كائن حر وكائن أخلاقي . » [٥٨] لقد كان الانسان حراً وأخلاقياً ، غير أنه كان مقيداً بالعرق ، والتاريخ ، والعلم كما رآها رينان ، بشروط مفروضة من قبل الباحث على الانسان .

ولقد قادت دراسة اللغات الشرقية رينان إلى صميم هذه الشروط ، فيما أظهر فقه اللغة بوضوح محسوس أن معرفة الانسان لها القدرة ـ بعبارة تلخص رأي ارنست كاسيرر ـ على أحداث التجلي بصورة شعرية إذا كانت من قبل قد فصمت عن الواقع الخام (كما كان ساسي بالضرورة قد فصم شذراته العربية عن واقعها) [٥٩] ثم سكبت في قالب مصبوب من التسبيح الالهي . وقد تحولت دراسة الألفاظ ، بتحولها إلى فقه اللغة ، مما كانت عليه عند فيكو ، وهردر ، وروسو ، وميشليه ، وكوينت فخسرت حبكتها وخصيصتها الاحتدامية في العرض ، كما سماها شيلينغ مرة . وبدلاً من ذلك ، أصبح فقه اللغة معرفياً ، معقداً متشابكاً ، ولم يعد حس اللغة كافياً لأن الألفاظ نفسها أصبحت أقل علاقة بالحواس أو بالجسد (كما كانت عند فيكو) وأشد ارتباطاً بعالم لا بصري ، خال من الصور ، وتجريدي تحكمه صيغ هشة كالعرق ، والعقل ، والثقافة ، والأمة . وفي هذا العالم ، الذي بني بصورة منطقية استطرادية ، وسمي الشرق ، كان يمكن لنمط معين من التأكيدات أن يقرر ، ممتلكة ، جميعاً ، ذات الطبيعة التعميمية والسريان الثقافي القويين . ذلك أن جهد رينان كله كان موجهاً إلى نكران حق الثقافة الشرقية في أن تولد إلا بصورة مصطنعة وضمن المختبر فقه اللغوي . فالانسان لم يكن طفلاً لثقافته ، لأن فقه اللغة كان قد تحدى هذا التصور السلالي تحدياً بعيد الفعالية . وعلم فقه اللغة المرء كيف أن الثقافة بنيان ، وتعبير مفصح عنه بالمعنى

الذي قصده ديكنز حين استخدم العبارةليصف مهنةالسيد فينوس في رواية(صديقنا المشترك) بل انها خلق أيضاً ، لكنها في كل الحالات لا تعدو كونها بنية شبه ـ عضوية .

وما هو شيّق بشكل خاص في رينان هو إلى أي مدى عرف أنه نتاج لزمنه ولثقافته ذات التمركز العرقي . فقد قال مؤكداً ، في مناسبة رد فيها رداً جامعياً على خطاب لفرديناند دوليسبس عام ١٨٨٥ « كم كان محزناً أن يكون المرء أكثر حكمة من أمته . . . . . إذ أن المرء لا يمتلك القدرة على الشعور بالمرارة ضد وطنه . ولذلك فانه لأفضل أن يكون المرء مخطئاً مع أمته المخططة كلها من أن يكون على درجة عالية من الصواب مع أولئك الذين يكشفون لها الحقائق القاسيه »[٦٠] . وتكاد الطبيعة المقتصدة لهذا الحكم أن تكون من الكمال بحيث يستحيل أن يصدق . أو لم يقل رينان الشيخ أن أفضل علاقة هي المساواة بين الانسان وثقافته ، وأخلاقيات الثقافة ، وروحها الجمعية ، خلال حياة المرء ، لا العلاقة السلالية التي يكون المرء عبرها إما طفلاً لعصره أو أباً له ؟ وهنا نعود إلى المختبر ، إذ أنه في المختبر ـ كما تصوره رينان ـ تنقطع المسؤوليات النسبية والاجتماعية وتبطل نهائياً وتحل محلها المسؤوليات العلمية والاستشراقية . وكان مختبره المنصة التي خاطب منها العالم ، بصفته مستشرقاً ، المنصة التي منحت التوسط للأحكام التي أطلقها ، وأضفت عليها الثقة والدقة العامة ، كما منحتها الاستمرارية . وهكذا ، فإن المختبر فقه اللغوي ـ كما فهمه رينان ـ لم يعد تحديد عصره وثقافته وحسب ، مشكلاً إيّاهما ومؤرخاً إيّاهما بطرق جديدة بل انه أيضاً منح مادة دراسته الشرقية تناسقاً وانسجاماً منهجيين علميين ، وجعله ، فوق ذلك ، (كما جعل ، فيما بعد ، المستشرقين الذين انتموا الى التراث الذي أسسه رينان) الشخصية الثقافية الغربية التي صارها . ويحق لنا أن نتساءل عمّا إذا كانت هذه الاستقلالية الجديدة ضمن الثقافة هي الحرية التي أمل رينان أن يخلقها علم استشراقه فقه اللغوي ، أو اذا كانت ، من منطلق المؤرخ النقدي للاستشراق ، قد خلقت وشائج معقدة بين الاستشراق وموضوعه الانساني المزعوم ، وشائج كانت ، في نهاية المطاف ، مبنية على القوة لا على الموضوعية المتجردة بحق .

٣

الإقامة في الشرق والبحث :

متطلبات المعجمية والخيال

لا تنتمي آراء رينان في الساميين الشرقيين ، بالطبع ، إلى عالم التحيز الشائع واللاسامية المنتشرة بقدر ما تنتمي إلى عالم فقه اللغة الشرقي العلمي . فحين نقرأ رينان وساسي نلاحظ مباشرة كيف بدأ التعميم الثقافي يكتسب مناعة التقرير العلمي وجو الدراسة التصحيحية . وقد أمسك الاستشراق الحديث ، مثل كثير من التخصصات الجامعية الأخرى في مراحلها المبكرة ، بموضوعه بقبضة كالملزمة صارمة وفعل كل ما بوسعه تقريباً من أجل أن يدعمها ويبقي عليها . وهكذا تنامت مفردات لغوية عارفة ، وموضعت وظائفها ، كما موضع أسلوبها ، الشرق في اطار

مقارن ، من النوع الذي استخدمه واستغله رينان . ونادراً ما تكون مقارنة كهذه وصفية ، فهي في الأغلب تقييمية واستعراضية شرحية وها هو ذا رينان يقارن بطريقة نمطية تمثل طبيعة عمله :

« إن الانسان ليرى في كل شيء أن العرق السامي يبدو عرقاً غير مكتمل بسبب بساطته . وهذا العرق ، بالقياس إلى العائلة الهندو ـ أوروبية ، مثل تخطيط بقلم رصاص ـ إذا جرؤت على استخدام هذا القياس ـ بالنسبة إلى لوحة فنية ؛ فهو يفتقر إلى ذلك التنوع ، وذلك الثراء ، وتلك الوفرة الفائضة من الحياة التي تشكل شرط الاكتمال . والأمم السامية ـ مثل أولئك الأفراد الذين لا يمتلكون إلا درجة ضئيلة من الإبداع المخصب ولذلك فانهم بعد طفولتهم المباركة لا ينالون إلا الدرجة الأكثر عادية من الخصب ـ عرفت ازدهارها وتفتحها الأكمل في عمرها الأول ولم تستطع بعدها على الاطلاق أن تصل درجة البلوغ الحق . »[٦١]

والهندو ـ أوروبيون هم حجر الزاوية هنا ، تماماً كما هم حين يقول رينان إن الحساسية السامية الشرقية لم تصل أبداً مشارف السمو التي وصلتها العروق الهندو ـ جرمانية .

ليس في مقدورنا الحكم ، بثقة مطلقة ، على كون هذا الموقف المقارِن ضرورة بحثية بصورة رئيسية أو كونه عنصرية وتمركزاً عرقيين مقنّعين . لكن بمقدورنا القول إن هذين < الاحتمالين > يعملان معاً ، ويدعم أحدهما الآخر . فما حاول رينان وساسي أن يفعلاه هو أن يصغّرا الشرق إلى شيء من التسطح الانساني الذي يكشف خصائصه بيسر أمام التمحيص والاكتناه ويزيل من الشرق إنسانيته المعقدة لطبيعته . وفي حالة رينان ، منح فقهُ اللغة الشرعيةَ المطلوبة لجهوده ، لأن منطلقات هذا العلم العقائدية (الايديولوجية) تشجّع تصغير اللغة إلى جذورها ، وبعد ذلك يجد فقيه اللغة أن من الممكن أن يربط بين هذه الجذور اللغوية وبين العرق ، والعقل والشخصية ، والمزاج والطبع على مستواها الجذري ، كما فعل رينان وآخرون . ولقد نوّه رينان نفسه بالوشائج التي تربط بينه وبين غوبينو ، مثلاً ، واعتبرها منظوراً فقه لغوي وشرقياً عاماً[٦٢] ، وفي الطبعات اللاحقة من كتاب **التاريخ العام** أدرج رينان بعضاً من عمل غوبينو في عمله . وهكذا صارت المقارنية في دراسة الشرق والشرقيين مرادفاً لانعدام المساواة الوجودية < الانطولوجية > الواضح بين الغرب والشرق .

تستحق الخصائص الرئيسية للتفاوت < انعدام المساواة > المذكور الاستعادة هنا بإيجاز . لقد أشرت من قبل إلى حماسة شليغل للهند ، ثم تقزيزه التالي منها ومن الاسلام طبعاً . وقد بدأ كثير من هواة الشرق الأوائل بالترحاب بالشرق بوصفه تعطيلاً لعاداتهم الأوروبية العقلية والروحية . وقد أضفيت على الشرق قيمة مبالغ فيها لإيمانه بوحدة الوجود ، وروحانيته ، وثباته ، وعراقته الزمنية ، وبدائيته ، إلى آخر ذلك . وعاين شيلينغ ، مثلاً ، الاعتقاد الشرقي بتعدد الآلهة باعتباره تمهيداً للوحدانية اليهو ـ سيحية : إذ تجسّد إبراهيم ، مسبقاً ، في براهما . بيد أن هذا التقدير الزائد كانت تتلوه ، دون استثناء تقريباً ، ردة فعل مضادّة : فقد بدا الشرق فجأة ، وبصورة تستحق الرثاء ، غير نامٍ في إنسانيته ، مضادّاً للديمقراطية ، متخلّفاً ، بربرياً إلى آخر

ذلك . وأدى اندفاع الرقاص في اتجاه أول إلى اندفاع معادل في الاتجاه الآخر : فغدا الشرق مبخوس القيمة . ونما الاستشراق ، من حيث هو مهنة ، من هذه الأضداد ، من التعويضات والتصويبات القائمة على التفاوت ، من أفكار تغذّي وتتغذّى بأفكار مشابهة في الثقافة بشكلها الواسع . وبالفعل ، يمكن أن يتتبع مشروع التقييد وإعادة البناء المرتبط بالاستشراق مباشرة إلى التفاوت الذي تطلّب فقر الشرق النسبي (أو غناه) ، بسببه ، معالجة بحثيّة علمية من النوع المتمثل في فروع معرفة كفقه اللغة ، وعلوم الحياة ، والتاريخ ، وعلم الانسان ، والفلسفة ، والاقتصاد .

وهكذا فقد كَرَّسَتْ مهنةُ الاستشراق ذاتُها هذا التفاوت والمفارقات الضدية الخاصة التي ولّدها . وغالباً ما انتسب شخص ما إلى هذه المهنة كسبيل إلى تحقيق استجابة ملائمة لما يفرضه الشرق عليه من مطالب ، بيد أنه ، غالباً أيضاً ، ما فتح تدريبه الاستشراقي عينيه ، بوجه من الكلام ، وكان ما ظل له بعد ذلك نوع من مشروع عارٍ مفضوح زيفُه ، أدّى إلى تضئيل الشرق إلى شيء أقل بكثير من السمّو الذي كان قد رُئي فيه من قبل . وهل ثمة من طريقة أخرى يعلّل بها المرء الجهود الضخمة التي تتمثل في أعمال وليم موير (١٨١٩ ـ ١٩٠٥) ، مثلاً ، أو راينهارت دوزي (١٨٢٠ ـ ١٨٨٣) ، والكره الغريزي الهائل في هذه الأعمال للشرق ، والاسلام ، والعرب ؟ وقد كان رينان ، بصورة مميزة تنسجم مع طبيعته ، أحدَ أنصار دوزي ، بالضبط كما أن كثيراً من أحكام رينان اللاسامية الصارمة تظهر في كتاب دوزي ذي المجلدات الأربعة **تاريخ مسلمي اسبانيا حتى فتح الأندلس من قبل المرابطين** (١٨٦١) ، الذي أضيف إليه ، عام ١٨٦٤ ، مجلّد آخر يدّعي أن إله اليهود البدائي لم يكن يهوه بل بعل ، وأن البرهان على ذلك كان ليوجد في مكّة ، من بين الأصقاع كلها . أما كتابا موير **حياة ماهومت** (١٨٥٨ ـ ١٨٦١) ، **والخلافة : سموها وانحطاطها وسقوطها** (١٨٩١) ، فما يزالان مآثر شامخة ، يوثق بها ، من انجازات البحث العلمي ، رغم أن موقف موير من مادة دراسته قد جُلِيَ بشكل سليم حين قال : « إن سيف محمد ، والقرآن ، هما أكثر أعداء الحضارة ، والحرية ، والحقيقة الذين عرفهم العالم حتى الآن عناداً .[٦٣] » وثمة كثير من هذه المفهومات ذاتها في أعمال ألفرد لايَلْ ، الذي كان أحد المؤلفين الذين اقتبس كرومر منهم باستحسان .

حتى إذا لم يحاكم المستشرق مادته بصراحة كما كان دوزي وموير يفعلان ، فان مبدأ التفاوت يمارس تأثيره . وتبقى مهمة المستشرق المحترف أن يلمَّ معاً القطع المتفرقة ليشكّل صورة ، لوحة مرمّمة ، لنقل ، من الشرق أو الشرقي ؛ وتقدِّم الشذرات ، كتلك التي اكتشفها ساسي ، المادة ، أما الشكل السردي ، والاستمرارية ، والشخصيات فان الباحث يبنيها ، الباحث الذي يتألف البحث في عرفه من مراوغة اللا تاريخ الجامح (اللاغربي) للشرق وتطويقه بحوليّات ، وصور ، وحبكات منظمة . فكتاب كوسان دوبرسيفال **مقالة في تاريخ العرب قبل الاسلاميّة خلال عهد ماهومت** (ثلاث مجلدات ، ١٨٤٧ ـ ١٨٤٨) دراسة محترفة تماماً ، تعتمد لاستقاء مادتها على وثائق وضعها في متناول الدارسين في هذا الحقل ، داخلياً ، مستشرقون آخرون (وساسي بصورة

رئيسية ، طبعاً) أو على وثائق ـ مثل نصوص ابن خلدون ، التي اعتمد عليها كوسان اعتماداً كبيراً ـ تضطجع في مكتبات الاستشراق في أوروبا . وأطروحة كوسان هي أن العرب حوّلوا إلى أمة من قبل محمد ، وأن الاسلام كان أساساً أداة سياسية ، لا أداة روحية بأي شكل . وما يصبو كوسان إلى تحقيقه هو الوضوح في وسط كتلة هائلة من التفاصيل المشوّشة . وهكذا فان ما يبرز نتيجة لدراسة الاسلام هو ، بالمعنى الحرفي ، صورة وحيدة البعد لمحمد ، الذي يظهر في نهاية الكتاب (بعد أن يوصف موته) بتفصيل تصويري (فوتوغرافي) دقيق.[٦٤] ومحمدُ كوسان ليس شيطاناً ، ولا نموذجاً بدئياً لكاغليوسترو ، بل رجل أُفْرِدَ بتاريخ للإسلام (وبأكثر صوره ملاءمة) بوصف الاسلام حركة سياسية إطلاقاً ، ووُضِعَ في المركز بوساطة اقتباسات لا تحصى تقذف به إلى الأعلى و ، بمعنى من المعاني ، إلى خارج النصّ . وكان في نية كوسان ألّا يترك شيئاً دون قوله عن محمد ، ومن ثَمَّ فان النبي يُرى في ضوء بارد ، وقد جُرِّد من كلا قوته الدينية الهائلة ومن قدراته الكامنة على إرهاب الأوروبيين . والنقطة المثارة هنا هي أن محمداً ، من حيث هو شخصية في زمنه ومكانه ، يُعفى ويُطمس ، من أجل أن يبقى قائماً مُنَمْنَمٌ إنساني هزيلٌ عنه .

ثمة صورة أخرى لمحمد ، توازي محمّد كوسان لكنها عمل غير محترف ، هي الصورة التي خلقها كارلايْل ، صورة محمدٍ مُكْرَهٍ على أن يخدم أطروحة تتغاضى تغاضياً مطلقاً عن الظروف التاريخية السائدة في زمن النبي ومكانه . ورغم أن كارلايل يقتبس من ساسي ، فان مقالته هي ، بوضوح ، نتاج إنسان يحتّج لبضع أفكار عامة عن الاخلاص ، والبطولة ، والنبوّة . وموقف كارلايل سليم : فمحمد ليس أسطورة ، وليس شهوانياً دون حياء ، وليس ساحراً صغيراً مضحكاً دَرَّبَ حمامات على التقاط الحبوب من أذنيه . بل إنه رجل ذو رؤ يا حقيقية ، وقناعات عميقة ، بيد أنه مؤلف لكتاب ، القرآن ، هو « خليط مهلهل مشوّش ممل ، خام ، مستغلق ؛ تكرار لا نهاية له ، وإسهاب وإطناب ، ومعاظلة ؛ خام إلى أقصى الدرجات ، ومستغلق ـ وبإيجاز ، غباءٌ فارغٌ لا يطاق.[٦٥] » ولأن كارلايل نفسه ليس مثالاً أعلى للسلاسة والأناقة الأسلوبية ، فانه يؤكد هذه الأمور كوسيلة لإنقاذ محمد من المستويات البنتامية التي كانت ستدين محمداً وكارلايل معاً . غيرأن محمداً ، مع ذلك ، بطل ، نُقِل وزُرِع في أوروبا من الشرق البربري نفسه الذي وجده لورد ماكولي ذا عوز ، في « محضره » المشهور عام ١٨٣٥ الذي أكد فيه أن « الخاضعين لحكمنا من السكان الأصليين هم في حاجة أكبر لأن يتعلموا منا مما نحن في حاجة إلى التعلُّم منهم.[٦٦] »

وبكلمات أخرى ، فان كلا كوسان وكارلايل يظهران لنا أن الشرق لا ينبغي أن يسبب لنا قلقاً لا مسوّغ له ، إذ أن ثمة درجة من التفاوت بين منجزات الشرق ومنجزات الغرب عظيمة . ويتطابق هنا المنظوران الاستشراقي واللااستشراقي . إذ أنه ـ ضمن المجال المقارن الذي صار إليه الاستشراق بعد الثورة فقه اللغوية في أوائل القرن التاسع عشر ، وخارج هذا المجال ، إما في النماذج المنمّطة الشائعة أو في المجازات التي صنعها من الشرق فلاسفة مثل كارلايل ونماذج منمّطة

مثل أنماط ماكولي ـ جُعِل الشرق نفسه فكرياً ذا منزلة فرعية خاضعة للغرب . واكتسب الشرق ، من حيث هو مادة للدراسة أو التأمل ، جميع علامات الضعف الطبعي المتأصِّل . وغدا الشرق موضوعاً لتبادل النظريات المتعددة المختلفة التي استعملته وسيلةً للايضاح . فقد استخدم كاردينال نيومن ، الذي لم يكن مستشرقاً عظيماً ، الاسلام الشرقي أساساً لمحاضرات ألقاها عام ١٨٥٣ لتسويغ التدخل البريطاني في حرب القرم.[٦٧] ووجد كوفييه الشرقَ مفيداً لعمله **مملكة الحيوانات** (١٨١٦) . واستُخدِم الشرق بشكل نافع مادة للأحاديث في صالونات باريس المختلفة.[٦٨] وتبلغ قائمة الاشارات ، والمستعارات ، والتحويلات التي تناولت الفكرة الشرقية مدى هائلاً ؛ غير أنه ، في الأعماق ، كان ما حققه المستشرقون الأوائل ، وما استغله الذين لم يكونوا مستشرقين في الغرب ، نموذجاً مصغراً للشرق ملائماً للثقافة السائدة الطاغية وتفسيراتها النظرية (ثم العملية ، في أعقاب النظرية مباشرة) .

بين حين وحين ، يعثر المرء على استثناءات ، وعلى حالات إن لم تكن استثناءات فهي تعقيدات وتشابكات شيّقة ، لهذه الشراكة اللامتساوية بين الشرق والغرب . فقد ميّز كارل ماركس هوّيَةَ مفهومِ نظامٍ اقتصادي آسيوي في تحليله عام ١٨٥٣ للحكم البريطاني في الهند ، ثم وضع إلى جانب ذلك مباشرة الاستلاب الانساني الذي أدخله إلى هذا النظام التدخلُ الاستعماري الانكليزي والجشع ، والقسوة الوحشية الصريحة . وفي مقالة تلو أخرى ، عاد ماركس بقناعة متنامية إلى فكرة أن بريطانيا ، حتى بتدميرها لآسيا ، كانت تجعل خلق ثورة اجتماعية حقيقية فيها أمراً ممكناً . ويحشدنا أسلوب ماركس وجهاً لوجه أمام صعوبة التوفيق بين استنكارنا الطبيعي ، كمخلوقات مماثلة ، لعذابات الشرقيين والأمم التي يقاسونها فيما يُحَوَّل مجتمعهم بعنف ضارٍ ، وبين الضرورة التاريخية لهذه التحوّلات :

« الآن بالرغم من الاشمئزاز الذي لا بد أن تثيره في المشاعر الانسانية رؤ ية هذه المئات من التنظيمات الاجتماعية ذات النظام الأبوي والكادحة التي لا تسبب أذى ، تُفَكّ وينحلُّ تنظيمها إلى وحداتها < الأولية > وتُقذَف إلى لجج من المحن ، ويفقد أفرادها في الوقت نفسه الشكل القديم من الحضارة الذي عرفوه ووسائل تحصيل قوتهم الموروثة ، فلا ينبغي علينا أن ننسى أن هذه المجتمعات القروية الرعوية ، مع ما قد تبدو عليه من المسالمة والبعد عن الأذى ، كانت دائماً وما تزال الأساسَ الصلب للطغيان الشرقي ، وأنها حصرت العقل الانساني ضمن أضيق نطاق ممكن ، جاعلةً منه أداة التطير المستسلمة دون مقاومة ، ومستعبدةً إيّاه للقواعد والأعراف التقليدية ، ومجرِّدةً إياه من الجلال كله ومن الطاقات الحيوية التاريخية كلها .

لقد كانت انكلترة ، دون شك ، في تسببها لحدوث ثورة اجتماعية في الهندستان مدفوعة بأكثر المصالح قذارة ، كما كانت حمقاء في الطريقة التي بها فرضت هذه المصالح ؛ لكن هذا ليس هو السؤال الحق . بل السؤال هو ، هل يستطيع الانسان أن يحقق مصيره دون ثورة جذرية في الوضع الاجتماعي لآسيا ؟ وإذا كان الجواب بالنفي فمهما تكن الجرائم التي قد تكون انكلترة ارتكبتها ، فانها الأداة غير الواعية للتاريخ في إنجاز هذه الثورة .

واذن ، فأياً كانت المرارة التي يتركها مشهد عالم قديم يتهاوى في مشاعرنا الشخصية ، فان لنا الحق ، في منظور التاريخ ، أن نهتف بتعجب مع غوته :

« أينبغي اذن لهذا التعذيب أن يعذبنا
ما دام يهبنا متعة أعظـم ؟
أولم تُفْتَرَسْ أرواح لا تحصى دون
قيد عبر حكـم تيمورلنـك ؟ »(٦٩)

والاقتباس ، الذي يدعم منظومة ماركس في العذاب الذي ينتج المتعة ، مأخوذ من **الديوان الغربي الشرقي** ، وهو يحدّد هوية مصادر تصوّر ماركس للشرق . وهي مصادر رومانسية بل مسيحانية أيضاً : فالشرق أقل أهمية ، من حيث هو مادة إنسانية ، منه من حيث هو عنصر في مشروع رومانسي للخلاص . وهكذا فان تحليلات ماركس الاقتصادية تغدو ملائمة تماماً لمشروع رومانسي شائع ، رغم أن إنسانية ماركس ، وتعاطفه مع بؤس البشر ، قد أُوقِظا بشكل جلي . لكن ، في نهاية الأمر ، يكون الرابح الرؤيا الرومانسية الاستشراقية ، إذ تغدو آراء ماركس الاقتصادية غارقة في هذه الصورة الشائعة الراسخة :

« إن على انكلتره أن تحقق في الهند رسالة مزدوجة : الأولى تدميرية ، والثانية احيائية تجديدية ـ إفناء المجتمع الآسيوي ، وإرساء الأسس المادية للمجتمع الغربي في آسيا . »(٧٠)

وتشكل فكرة إعادة الحياة إلى آسيا فاقدة للحياة ، جوهرياً ، جزءاً من الاستشراق الرومانسي الخالص ، طبعاً ؛ لكن صدورها هنا عن الكاتب نفسه الذي لم يكن ليستطيع بسهولة أن ينسى المعاناة الانسانية الناجمة ، يجعلها محيّرة فعلاً . فهي تفرض علينا أن نسأل ، أولاً ، كيف تنتهي معادلة ماركس الأخلاقية للخسارة الآسيوية بالحكم الاستعماري البريطاني الذي يدينه بأن تُدْفَع من جديد في اتجاه المفهوم القديم للتفاوت بين الشرق والغرب الذي كنا قد لاحظناه . وهي تفرض علينا ، ثانياً ، أن نتساءل أين ضاع التعاطف الانساني ، وفي أي عالم من الفكر تلاشى لتحل محله الرؤيا الاستشراقية ؟

ويعيدنا الأمر مباشرة إلى إدراك أن المستشرقين ، مثل كثير من مفكري أوائل القرن التاسع عشر ، يتصورون الانسانية إما ضمن معطيات جمعية كبيرة أو في اطار عموميات مجردة . والمستشرقون ليسوا بقادرين على ، أو براغبين في ، مناقشة الأفراد ؛ وبدلاً من ذلك تطغى في أعمالهم كيانات مصطنعة ، ربما كانت جذورها ضاربة في مفاهيم هردر الشعبوية . ثمة شرقيون ، وآسيويون ، وساميون ، ومسلمون ، وعرب ، ويهود ، وعروق ، وعقليات ، وأمم ، وما شابهها ؛ وبعضها نتاج لعمليات متفقّهة من النمط الذي نجده في أعمال رينان . وبصورة مماثلة ، تحشُد التمييزات الغارقة في القدم بين « أوروبا » و « آسيا » أو « الغرب » و « الشرق » تحت ملصقات عريضة جدّاً كلَّ ما يمكن للمرء أن يتخيّله من التنوع والتعدد الانساني مصغِّرة ذلك كله ، خلال هذه العملية ، إلى فكرة أو فكرتين مجرَّدَتين جمعيَّتَينْ نهائيَّتين . وليس ماركس بمستثنى من

ذلك . فقد كان استخدام الشرق الجمعي وسيلةَ إيضاحٍ للنظرية ، بالنسبة إليه ، أكثرَ سهولةً من استخدام هويات وجودية بشرية . ذلك أنه ، بين الشرق والغرب ، كما هو الأمر في ادعاء يهدف إلى تحقيق ذاته ، ليس ثمّة ما يهم أو يوجد إلا الجمعية الهائلة التي لا هوّية لها ، وما من تفاعل من نمط آخر ، حتى لو كان ذا طبيعة محدودة ومقيِّدة جداً ، يمكن أن ينشأ .

لكن كون ماركس ما يزال قادراً على الشعور بالمشاركة ، على التلبس العاطفي بآسيا الفقيرة ولو إلى درجة بسيطة ، يشي بأن شيئاً ما قد حدث قبل أن تنتصر الملصقات وتطغى ، قبل أن يُفْرَزَ إلى غوته بوصفه مصدراً للحكمة فيما يتعلق بالشرق . ويبدو الأمر كما لو أن العقل الفردي (عقل ماركس ، في هذه الحالة) استطاع أن يعثر على فردية سا ـ جمعية ، سا ـ رسمية في آسيا ـ يعثر عليها ويستسلم لضغطها على مشاعره ، وعواطفه ، وحواسه ـ لكنما من أجل أن يقلع عنها فور مواجهته لرقيبٍ أشدَّ صلابة كامنٍ في المفردات اللغوية التي وجد نفسه مجبراً على استخدامها . وكان ما فعله الرّقيب هو أنه أوقفَ ، أولاً ، التعاطفَ ، ثم قام بمطاردته وطرده ؛ وقد رافق ذلك تحديد متأنّق مصقول ، قال : هؤلاء الناس لا يقاسون ـ فهم شرقيون ، ومن ثم ينبغي أن يعاملوا بطرق تختلف عن الطرق التي كنتَ قد ذكرتَها قبل قليل . ولذلك تلاشى لَمْحٌ من الانفعال حين واجه التحديدات الراسخة التي بناها علم الاستشراق ، مدعَّماً بتراث الخبرات « الشرقي » (ع . م . **الديوان**) الذي كان يُفترض أنه ملائم له . وانحلَّتْ مفردات الشعور إذ أذعنت لعمل شرطة المعجمية النابعة من علم الاستشراق بل من فن الاستشراقِ أيضاً . وزُحْزِحَت عن موضعها تجربةٌ بفاعليةِ تحديدٍ قاموسي . وإن المرء ليكاد يرى هذا يحدث في مقالات ماركس المتعلقة بالهند ، حيث يكون ما يحصل في نهاية المطاف هو أن شيئاً ما يجبره على الهرع عائداً إلى غوته ، ليقف هناك في شرقه المُشْرَقَن الذي يمنحه الحماية والأمان .

لقد كان ماركس إلى حد ما، طبعاً، مهتماً بالبرهان على سلامة نظرياته في الثورة الاجتصادية ، لكن بدا ، إلى حد ما أيضاً ، أنه كان في متناوله قدر ضخم من المادة الكتابية ، مادة كان الاستشراق ، في آن واحد ، قد منحها صلابة داخلية ودفعها إلى خارج حدوده ، وسيطرت على أي تقرير أو حكم يمكن أن يصدر حول الشرق . وقد حاولت في الفصل الأول أن أجلو كيف كان لهذه السيطرة تاريخ ثقافي في أوروبا منذ القدم الكلاسيكي ، أما في الفصل الحاضر فان غرضي هو أن أظهر أن القرن التاسع عشر شهد خلق مصطلحات مهنية وممارسة مهنية حديثة طغى وجودها على الانشاء الكتابي المتعلق بالشرق ، سواء أكان كتابةً من المستشرقين أو غير المستشرقين . وكان ساسي ورينان مثلين على الطريقة التي صاغ بها الاستشراق جسداً من النصوص وعمليةً جذورُها في فقه اللغة ، على التوالي ، اكتسب بهما الشرق هوية **استطرادية** (إنشائية) جعلته غير مساوٍ للغرب . وباستخدامنا لماركس مثلاً على الكيفية التي تَنْحَلُّ بها ، أولاً ، ثم تصادر وتغتصب ، التزاماتٌ إنسانية لا استشراقية من قبل التعميمات الاستشراقية ، فاننا نجد أنفسنا مضطرين إلى التأمل في عملية التعزيز والتقوية المعجمية والمؤسساتية التي يتصف بها الاستشراق . ما هي هذه العملية التي كانت تؤدّي ، في أي لحظة ناقشتَ فيها الشرق ، إلى أن تطرح نفسها

عليك آليةٌ صلبةٌ من التحديدات القادرة أبداً ، الكافية إطلاقاً ، بوصفها الآلية الوحيدة التي تمتلك سَرَيانية ملائمة لمناقشتك ؟ وما دام علينا كذلك أن نظهر كيف كانت هذه الآلية تعمل بشكل خاص (وبفاعلية تامة) تاركةً أثرها على تجارب إنسانية شخصية هي ، لولا ذلك ، مناقضة لها ، فإن علينا أيضاً أن نظهر أين ذهبت هذه التجارب وأي أشكال اتخذت حين كانت ما تزال قائمة ، وقبل تلاشيها .

ويمثّل هذا كله عملية على قدر كبير من صعوبة الوصف والتعقيد ، عملية تبلغ من الصعوبة والتعقيد على الأقل ما تبلغه الطريقة التي يزحم بها ميدان دراسة جديد منافسيه ، ويكتسب السلطة لتقاليده ، ومناهجه ، ومؤسساته ، كما يكتسب شرعية ثقافية عامة لتقريراته ، وشخصياته ، ووكالاته . غير أننا نستطيع أن نسهّل قدراً عظيماً من التعقيد السردي المحض لهذه العملية بتحديد أنواع التجارب التي استخدمها الاستشراق ، بصورة نمطية تتوقع منه ، لأغراضه الخاصة ، ومثّلها لجمهوره الذي تعدّى بيئة المحترفين له . وهذه التجارب هي ، في جوهرها ، استمرار لتلك التي وصفتُ حدوثها لدى ساسي ورينان . لكن ، فيما يمثّل هذان الباحثان استشراقاً كتبيّاً صرفاً ، إذ أن أيّاً منهما لم يدّعِ امتلاك أية خبرة خاصة مباشرة بالشرق في موضعه ، فإن ثمة تراثاً آخر ادّعى لنفسه الشرعية المستمدّة من حقيقة تفرض نفسها بقوة مميزة ، هي حقيقة الإقامة في الشرق ، والاتصال الوجودي الفعلي به . ويُحدِّدُ أنكتيل ، وجونز ، وحملة نابليون ، طبعاً ، الإطار المبكر لهذا التراث ، وسيبقى لهذا الإطار ، فيما بعد ، تأثير لا يتزعزع على جميع المستشرقين الذين أقاموا في الشرق . وحدود هذا الاطار هي حدود القوة الأوروبية : فأن يقطن المرء الشرق هو أن يعيش حياة امتيازات ، لا حياة المواطن العادي ، بل حياة ممثّل أوروبي تحتوي امبراطوريته (فرنسية كانت أو بريطانية) الشرقَ بين ذراعيها العسكريين ، والاقتصاديين ، و ، فوق كل شيء ، الثقافيين . وبهذه الطريقة ، فإن الإقامة في الشرق ، والثمرات البحثية لهذه الاقامة ، تنصبُّ في التراث الكتبي للمواقف النصّيّة التي عهدناها لدى رينان وساسي : وتشكل التجربتان ، معاً ، مكتبة صلبة ضخمة ليس بمقدور أحد ، حتى ماركس نفسه ، أن يتمرد عليها أو يتجنبها .

تشبك الاقامة في الشرق التجربة الشخصية والشهادة الشخصية إلى حد ما . ويعتمد إسهام المرء في < إغناء > مكتبة الاستشراق وتدعيمها على الطريقة التي تتحول بها التجربة والشهادة من وثيقة شخصية محض إلى نظام الترميزات المقوّي الذي امتلكه علم الاستشراق . وبكلمات أخرى ، ينبغي أن يحدث ، في نصٍّ ما ، تقمص وتحول من التقرير الشخصي إلى التقرير الرسمي ؛ وينبغي على السجل الذي يقدِّمه أوروبي ما لإقامته في الشرق وتجربته فيه أن يخلع أوصافه الشخصية والمستلذّة المحض ، أو يخفِّف منها إلى الحد الأدنى الممكن ، من أجل أن يكتسب أوصافاً يستطيع الاستشراق بصورة عامة والمستشرقون اللاحقون بصورة خاصة أن يستقوا منها ، ويبنوا عليها ، مزيداً من الملاحظات والأوصاف العلمية . وهكذا ، فإن أحد الأشياء التي يمكن لنا أن نترصدها هو تحويل أكثر صراحة مما حدث لدى ماركس للمشاعر الشخصية تجاه الشرق الى تقريرات استشراقية رسمية .

ويزيد هذا الوضع ثراء وتعقيداً كون الشرق ، وخصوصاً الشرق الأدنى ، خلال القرن التاسع عشر بأكمله ، قد أصبح مكاناً مفضلاً لدى الأوروبيين للترحال فيه والكتابة عنه . وإضافةً ، فقد ازدهر قدر كبير من الأدب الأوروبي ذي الأسلوب الشرقي الذي كان في الغالب مبنياً على التجربة الشخصية في الشرق . ويحضر فلوبير إلى الذهن فوراً بوصفه مصدراً بارزاً لمثل هذا الأدب ؛ ويقدّم دزرائيلي ، ومارك توين ، وكينغلَيْك ثلاثة أمثلة أخرى واضحة. غير أن ما هو شيّق هو الفرق بين الكتابة التي حُوِّلت من استشراق شخصي إلى استشراق محترف ، وبين النمط الثاني ، المبني أيضاً على الاقامة والشهادة الشخصية ، والذي بقي « أدباً » ولم يصر علماً : وهذا الفرق هو ما أودُّ أن أكتنهه الآن .

أن يكون المرء أوروبياً في الشرق يشبك دائماً أن يكون وعياً منفصلاً عن ، وغير متساوٍ مع ، ما يحيط به . بيد أن الشيء الأساسي الذي ينبغي أن يلاحظ هو نيَّة هذا الوعي : من أجل أي شيء هو في الشرق ؟ لماذا يضع نفسه هناك حتى إذا كان يرحل إلى الشرق ، كما هي الحال عند كتاب مثل سكوت ، وهوغو ، وغوته ، من أجل نوع محسوس جداً من التجربة دون أن يغادر أوروبا فعلياً ؟ لقد طرح عدد صغير من الفصلات القصدية < النياتية > نفسه بصورة تخطيطية . الأول : الكاتب الذي ينتوي استخدام إقامته في الشرق لغرض محدد هو تزويد الاستشراق المحترف بمادة علمية ، والذي يعتبر إقامته شكلاً من أشكال الملاحظة العلمية . والثاني : الكاتب الذي ينتوي الغرض نفسه غير أنه أقل استعداداً للتضحية بالشذوذية المميزة لوعيه الفردي وأسلوب هذا الوعي من أجل التحديدات الاستشراقية اللاشخصية . وهذه التحديدات الأخيرة تظهر في عمله دون شك ، لكنها لا يمكن أن تُسَلّ وتنحلّ من إغرابات الأسلوب الشخصية وشوارده إلا بصعوبة . والثالث : الكاتب الذي تكون الرحلة الحقيقية أو المجازية الاستعارية إلى الشرق بالنسبة له تحقيقاً لمشروع ملح ونابع من انفعال عميق . ومن هنا يكون نصُّه مبنياً على جماليات شخصية يغذوها ويتخللها المشروع . ويتوفر ، في الفصلتين الثانية والثالثة مجال أكثر رحابة بكثير لفاعلية وعي شخصي ـ أو على الأقل لا استشراقي ـ مما يتوفر في الأولى . فاذا اعتبرنا كُتاب ادوارد لين مسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم المثال الأسمى للفصيلة الأولى ، وكتاب بيرتن الحج إلى المدينة ومكّة منتمياً إلى الثانية ، وكتاب نرفال رحلة في الشرق ممثلاً للثالثة ، فان الفضاء النسبي الذي يبقى في النص لممارسة حضور المؤلف واستعراضه سيكون جلياً .

غير أن هذه الفصلات ، على ما بينها من فروق ، ليست منفصلة إلى الدرجة التي قد يتخيلها المرء . ولا تضمُّ كل منها أنماطاً ممثِّلة « صافية » . فالأعمال فيها جميعاً ، مثلاً ، تعتمد على محض القوة الأنويّة للوعي الأوروبي الذي يحتل مركز كل منها . والشرق ، في الحالات كلها ، كائن من أجل المراقب الأوروبي ؛ بل ، أبعد من ذلك ، إن أنا المستشرق ، في الفصيلة التي تضم كتاب لين المصريين واضحة بجلاء ، رغم كل محاولات أسلوبه ليكون متجرداً لا شخصياً . وإضافة ، فان متخللات أساسية تتكرر بانتظام في الأنماط الثلاثة . أحدها كون الشرق مكاناً للحج ؛ وكذلك رؤيا الشرق بوصفه معجبة مثيرة أو معرضة حية . ويحاول كل عمل ينتمي إلى هذه

الفصلات أن يجسّد خصائص المكان ، طبعاً ، بيد أن ما هو أكثر إثارة للاهتمام هو المدى الذي تكون إليه بنية العمل الداخلية ، إلى درجة ما ، مرادفة لتفسير شامل للشرق (أو لمحاولةٍ لتقديم مثل هذا التفسير) . وفي أغلب الأحيان يكون هذا التفسير ، وما هذا بمفاجيء ، شكلاً من أشكال إعادة البناء الرومانسية للشرق ، ورؤية جديدة له ، وتنقيحاً ، تعيده بطريقة منقذة خلاصية إلى الحاضر . واذن ، فان كل تفسير ، كل بنية خُلِقَت للشرق ، هي إعادة تفسير ، أو إعادة بناء له .

الآن ، وقد قلنا ما تقدم ، نعود مباشرة إلى الفروق بين الفصلات . كان كتاب لين عن المصريين واسع التأثير ، وقد قرىء واقتُبِس كثيراً (من قبل فلوبير وآخرين) ، وقد أسَّس الكتاب سمعة مؤلفه كشخصية بارزة في البحث الاستشراقي ، وبكلمات أخرى ، فقد اكتسب لين سلطته لا بفضل ما قاله وحسب ، بل بفضل الطريقة التي أتيح بها لما قاله أن يكيَّف مع الاستشراق ولأغراضه . وقد اقتُبِسَ لين بوصفه مصدراً للمعرفة بمصر أو العالم العربي ، بينما قرىء بيرتن وفلوبير وما يزالان يُقرءآن من أجل ما ينبئانا به عن بيرتن وفلوبير نفسيهما ، علاوة على معرفتهما بالشرق . أي أن الوظيفة المرتبطة بالمؤلف في كتاب لين **المصريين المعاصرين** أقل قوة مما هي عليه في الفصلتين الأخريين لأنها في عمله حُلَّتْ ونُشِرت في المهنة ، ودعمت من قبلها ، وتحولت إلى مؤسسة معها . وهوية المؤلف ، في ميدان دراسة محترف كعمله تحتل مركزاً ثانوياً خاضعاً لمتطلبات ميدان الدراسة بالاضافة إلى متطلبات مادة الدراسة نفسها . لكن هذا لا يتم بسهولة ، أو دون إثارة المشكلات .

كان كتاب لين الكلاسي ، **مسرد لمسالك المصريين المعاصرين وعاداتهم** (١٨٣٦) حصيلة واعية لسلسلة من الأعمال ولفترتين من الإقامة في مصر (١٨٢٥ ـ ١٨٢٨) و (١٨٣٣ ـ ١٨٣٥) . ويستخدم المرء هنا صفة « واعية » بشيء من التأكيد لأن الانطباع الذي رغب لين في خلقه هو أن دراسته كانت وصفاً مباشراً وفورياً ، محايداً وخالياً من التنميق ، بينما هي في الحقيقة نتاج عملية تشذيب وتنميق لا يستهان بها (والكتاب الذي كتبه لم يكن هو الكتاب الذي نشره في النهاية) ونتاج جهود من التنوع بمكان ، ومن الخصوصية بمكان . ولم يكن في ميلاد لين أو في خلفيته ما يقدّر له مصيراً مرتبطاً بدراسة الشرق ، باستثناء جده المنهجي ومثابرته ومقدرته في الدراسات الكلاسيكية والرياضيات ، وهي مقدرة توضح إلى حد ما التنسيق الداخلي الأنيق الواضح لعمله . ويقدِّم تمهيده لكتابه سلسلة من الدلائل الشيّقة على طبيعة ما فعله من أجل إنجاز كتابه . فقد سافر إلى مصر أصلاً لدراسة العربية . وبعد أن دوّن عدداً من الملحوظات حول مصر الحديثة شجعته على إنتاج عمل منهجي منظّم عن البلاد وسكانها احدى لجان جمعية نشر المعرفة المفيدة . وهكذا تحوّل عمله من مجموعة من الملحوظات المتفرقة دون ضابط إلى وثيقة للمعرفة المفيدة ، المعرفة مرتبة وموضوعة في متناول من يشاء أن يعرف الأساسيات المتعلقة بمجتمع أجنبي . ويوضح التمهيد أن مثل هذه المعرفة ينبغي ، بطريقة ما ، أن تلغي أي معرفة سابقة عليها ، وأن تدعي لنفسها في

الوقت نفسه شخصية ذات فاعلية خاصة : ولين هنا هو المماحك المرهف الدقيق . ذلك أن عليه أن يظهر ، بدءاً ، أنه فعل ما عجز الآخرون عن فعله ، من قبل ، أو ما لم يفعلوه ، ثم أنه قادر على الحصول على معلومات هي ، في آن واحد ، أصيلة موثقة وسليمة صحيحة . وهكذا تبدأ سلطته الخاصة الغربية بالبروز .

بينما يعرض لين عاتباً في تمهيده لمقالة كتبها إنسان اسمه الدكتور رسل بعنوان « مسرد لأهالي حلب » (وهي عمل منسيّ) فان من الجليّ أن المنافس الرئيسي السابق لعمله هو وصف مصر . بيد أن هذا العمل ، الذي اقتصر ذكره على هامش طويل ، يذكر باحتقار بين أهلة اقتباس بوصفه « العمل الفرنسي العظيم » عن مصر . وذلك العمل كان ، في آن واحد ، على درجة عالية من التعميمية فلسفياً ومغرقاً في اللامبالاة وانعدام الدقة ، في رأي لين ؛ وكانت دراسة جاكوب بيركهاردت المشهورة مجرد مجموعة من الأقوال الحكمية المصرية ، « اختبارات سيئة للقيم الأخلاقية لشعب من الشعوب » . وبخلاف الفرنسيين وبيركهاردت ، فقد استطاع لين أن يغرق نفسه بين السكان الأصليين ، وأن يعيش كما عاشوا ، ويتكيّف مع عاداتهم ، ويتقيد بها ، و « ينجو من أن يثير ، لدى الغرباء ، أي شعور بالشك . . . بأنه شخص لا يحق له التطفل عليهم والتدخل فيما بينهم . » ولئلا يتضمن ذلك كون لين قد فقد موضوعيته ، فانه يستمر قائلاً إنه تكيّف وتقيّد بكلمات القرآن فقط (وتأكيد اللفظة له) ، وإنه كان دائماً واعياً للتمايز بينه وبين ثقافة أجنبية ، أصلاً ، عليه.[٧١] وهكذا ، فبينما يعوم جزء من هوية لين في البحر المسلم البريء من الشكوك ، فان جزءاً آخر مغموراً يحتفظ بقوته الأوروبية السرية ، قوة أن يكتسب ، ويمتلك ، ويعلق على كل ما يحيط به .

يستطيع المستشرق أن يقلّد الشرق دون أن يكون العكس صحيحاً . ولذلك ينبغي فهم ما يقوله عن الشرق باعتباره وصفاً اكتُسِب في عملية تبادل وحيدة الاتجاه : ففيما كانوا هم يتحدثون ويتصرفون ، كان هو يلاحظ ويدوِّن . وكانت قوته كامنة في كونه وجد بينهم كمتحدث أصيل باللغة ، على سبيل القول ، وككاتب سرّي أيضاً . وكان ما كتبه مقصوداً له أن يكون معرفة مفيدة لا لهم ، بل لأوروبا ومؤسساتها المتنوعة القائمة بنشر<المعرفة>. ذلك أن هذا شيء واحد لا يسمح لنا نثر لين أن ننساه ؛ ان تلك الأنا ، ضمير المتكلم المفرد الذي يطوّف عبر عادات المصريين ، وطقوسهم ، وأعيادهم ، وطفولتهم، وبلوغهم ، وطقوس دفنهم ، هي في الحقيقة شيئان في آن واحد : قناع شرقي ووسيلة استشراقية لاقتناص معلومات قيمة ونقلها ، معلومات ستبقى ، بغير ذلك ، قصية المتناول . ولين ، من حيث هو راوية ، هو العارض والمعروض معاً ، فائزاً بثقتين في لحظة واحدة ، ومظهراً شهيتين للتجربة : الشهية الشرقية لاكتساب الصحبة (أو ما يبدو كذلك) والشهية الغربية للمعرفة الموثقة السلطوية المفيدة .

ليس ثمة ما يوضح هذا بأفضل مما توضحه المرحلة الثلاثية الأخيرة من التمهيد ،

حيث يصف لين مُخْبِرَه الرئيسي وصديقه ، الشيخ أحمد ، كمرافق صاحب وكشيء يثير الفضول . يتظاهر كلا الرجلين بأن لين مسلم ، بيد أن أحمد يعجز ، إلا بعد أن يتغلب على خوفه وقد ألهمته جرأة لين على التقليد الماكر ، عن تأدية الصلاة الى جانب لين في أحد المساجد . ويسبق هذا الانجاز النهائي مشهدان يصور فيهما أحمد آكلاً للزجاج غريباً ، ومتعدد الزوجات . وفي هذه الأجزاء الثلاثة من حدثية الشيخ أحمد ، تزداد المسافة اتساعاً بين المسلم ولين ، حتى وهي ، في الحدث نفسه ، تضيق . ومن حيث هو وسيط ومترجم ، لنقل ، للسلوك المسلم ، فان لين ، بمفارقة فكهة ، لا يدخل النسق المسلم إلا بما يكفي من العمق ليصفه في نثر انكليزي رصين . وهويته كمؤمن مزيف وأوروبي ذي امتيازات هي جوهر إيمانه السيىء ، لأن الأخير يبرز الأول بطريقة لا ارتياب فيها . وهكذا فان لين يجعل ما يبدو وصفاً واقعياً لما يفعله فرد مسلم غريب الأطوار يظهر وكأنه المركز المكشوف بصراحة لعقيدة المسلمين جميعاً . ولا يلقي لين بالاً للخيانة التي يمارسها لصداقته مع أحمد أو مع الآخرين الذين يزودونه بالمعلومات . وكل ما يعنيه هو أن يبدو تقريره دقيقاً ، عاماً ، ومتجرداً ، وأن يقتنع القارىء الانكليزي بأن لين لم يصب أبداً بعدوى الهرطقة أو الردّة ثم ، أخيراً ، أن نصّ لين يلغي المضمون الانساني لموضوعه في سبيل اكتسابه السريان والجدوى العلميين .

من أجل هذه الغايات كلها ، نظَّم لين كتابه لا بوصفه ، ببساطة ، سرداً لاقامته في مصر ، بل كبنية سردية تطغى عليها التفاصيل والاستبناءات التي يقدمها المستشرق . وهذا ، في اعتقادي ، هو الانجاز المركزي لعمل لين . ففي خطوطه العامة وهيئته ، يتبع **المصريون المعاصرون** روتين رواية من روايات القرن الثامن عشر ولتكن ، مثلاً ، رواية لفيلدينغ . فالكتاب يبدأ بوصف للبلاد والوضعية الإطارية ، تتلوه فصول حول « الخصائص الشخصية » و « الطفولة والتعليم المبكر » . ويسبق القسم الأخير الذي يتناول « الموت وطقوس الدفن » خمسة وعشرون فصلاً في موضوعات مثل الأعياد ، والقوانين ، والشخصية ، والصناعة <أو العمل الدؤوب > ، والسحر ، والحياة البيتية . ومنظومة لين ، على السطح منها ، تتابعية زمنية وتطورية . وهو يكتب عن نفسه بوصفه المراقب لمشاهد تتبع التقسيمات الرئيسية لحياة الانسان : والنموذج الذي يضعه أمامه هو النسق السردي ، كما يتمثل في رواية فيلدينغ **توم جونز** ، متكوناً من ولادة البطل ، ومغامراته ، وزواجه ، وموته المتضمن . والفرق هو أن الصوت السردي في نص لين صوت سرمدي خارج على الزمن ؛ أما موضوعه ، المصري المعاصر ، فانه يمر بدورة الحياة الفردية . وهذا القلب للأدوار الذي يضفي به فرد وحيد على نفسه ملكات سرمدية ويفرض على مجتمع بأسره وشعب كامل فترة حياة شخصية ، ليس إلا العملية الأولى من سلسلة من العمليات التي تنظّم وتقنّن ما كان يمكن له أن يكون مجرد سرد لأسفار في بلدان أجنبية ، محولة نصاً خالياً من الفن إلى موسوعة استعراض للغريب المدهش وإلى ملعب للتحليل الاستشراقي المتقصّي .

لا تتأسس سيطرة لين على مادته عبر حضوره الثنائي الاحتدامي (بوصفه مسلماً زائفاً

وغربياً أصيلاً) ، وعبر استخدامه المتدبر للصوت والموضوع السرديين ، بل كذلك عبر استخدامه للتفاصيل . فهو يقدم لكل جزء رئيسي من كل فصل من فصول كتابه بملاحظة عامة تخلو من المفاجأة . مثلاً « يلاحظ بشكل عام أن عدداً من أكثر الأشياء شذوذاً وغرابة في السلوك ، والعادات ، والشخصية المميزة لأمة من الأمم تُعزَى إلى الخصائص الفيزيائية الخاصة للبلاد <التي تعيش فيها >» .(٧٢) وما يتلو يؤكد هذه الملاحظة بسهولة ـ النيل ، مناخ مصر « الصحي اللطيف الى درجة مدهشة » عمل الفلاح « الدقيق » . ورغم ذلك ، فبدلاً من أن يقود هذا الى الحدثية التالية في الترتيب السردي ، فان الجزئية التفصيلية تتلقى إضافات جديدة ، ونتيجة لذلك ، فان ما يُتوقع من إشباع سردي في ضوء اعتبارات شكلية محض ، لا يُمنح . وبكلمات أخرى ، رغم أن الخطوط العامة الاجمالية لنص لين تتكيف مع التتابع السردي والسببي للولادة ـ الحياة ـ الموت ، فان الجزئية الخاصة المقدمة خلال التتابع نفسه تحبط الحركة السردية . فمن الملاحظة العامة ، إلى تحديد عنصر ما من عناصر الشخصية المصرية ، إلى مسرد للطفولة ، والمراهقة ، والبلوغ ثم الضعف والهرم في مصر ، يقبع لين هناك دائماً حاملاً الجزئية العظيمة التي تمنع الانتقال السلس . فبعد أن نقرأ عن مناخ مصر الصحي اللطيف بقليل ، مثلاً ، ينبئنا المؤلف بأن القليلين من المصريين يعيشون لأكثر من سنوات قليلة بسبب الأمراض القاتلة ، وغياب العناية الطبية ، والطقس الصيفي المنهك . ثم يخبرنا المؤلف بأن الحرارة « تثير المصريين [بهذا التعميم المطلق] وتدفعهم إلى المغالاة في المتعة الحواسية » ، ثم نعلق في أوصاف ، تكملها مخططات ورسوم خطية ، لهندسة العمارة في القاهرة ، وللزخرفة ، والنوافير ، والسدود الصغيرة الابدالية . وحين يعود خيط سردي للظهور ، فان ذلك لا يعدو كونه حركة شكلية مراسيمية فقط .

وما يمنع نشوء الترتيب السردي ، في الوقت الذي يشكل فيه الترتيب السردي العنصر الروائي الطاغي في نص لين ، هو الوصف المحض ، الهائل ، الكاسح . وهدف لين هو أن يحيل مصر والمصريين مرئيين رؤية كلية ، وألا يبقي شيئاً خفياً على قارئه ، وأن ينقل المصريين دون عمق ، في تفاصيل منتفخة . ومن حيث هو موفِّقٌ ومقرِّب ، فان لين يميل إلى اللقمة السائغة الهائلة التي تمثل اللذة بتعذيب الذات <سادو مازوشيستيه> : تمزيق الدراويش وتقطيعهم لأنفسهم ، قسوة القضاة الوحشية ، مزج الدين بالاباحية لدى المسلمين ، إفراط الشبوب الجنسي ، إلى آخره . ومع ذلك ، فمهما كانت الحادثة غريبة ، شاذة ، ومهما ضعنا في تفاصيلها المدوخة ، فان لين حاضر حضوراً كلياً ، ومهمته هي إعادة تجميع القطع المبعثرة وجعلنا قادرين على متابعة الحركة ، حتى لو كانت حركة قلقة مرتجَّة . وهو يفعل ذلك ، إلى حد ما ، بمجرد كونه أوروبياً يستطيع كتابياً أن يسيطر على الشبوب العاطفي والانفعالات والاستثارات التي يتعرض لها المسلمون ، للأسف . غير أنه ، حتى إلى حد أبعد ، تعتمد مقدرة لين على التحكم في موضوعه الثري بزمام من الانضباط والانفصال المتجرد ، لا يني على المسافة الباردة التي تفصل بينه وبين الحياة المصرية والانتاجية المصرية .

تأتي اللحظة الرمزية الرئيسية في بداية الفصل السادس « الحياة المنزلية ـ تابع » . وقبل بلوغ هذه النقطة ، كان لين قد تبنّى تقليداً سردياً يتمثل في المسير عبر الحياة المصرية ، وهو يبدأ الآن ، إذ يصل إلى نهاية جولته عبر الغرف والعادات العامة للبيت المصري (مازجاً العالمين الاجتماعي والمكاني معاً) بمناقشة الجانب الحميم للحياة البيتية . وعليه ، فوراً ، « أن يقدّم مسرداً للزواج ومراسيمه . » وكالعادة ، فان المسرد يبدأ بملاحظة عامة : أن يعزف المرء عن الزواج « وقد بلغ عمراً ملائماً ، وليس ثمة عائق حق ، هو في عرف المصريين شيء غير لائق ، بل قد يكون مشيناً . » ودونما حركة انتقالية ، يطبق لين هذه الملاحظة على نفسه ويظهر ، في ضوئها ، مذنباً . وهكذا يسرد في مقطع طويل الضغوط التي يتعرض لها لكي يتزوج ، والتي يقاومها دون تردد . وأخيراً ، وبعد أن يعرض عليه صديق محلي حتى أن يقوم بترتيب زواج متعة له ، ويرفض لين ذلك ، فان المتوالية كلها تبتر بتراً مفاجئاً بجرّةٍ من قلم[٧٣]. ويستأنف لين مناقشته العامة بملاحظة عامة أخرى .

ليس أمامنا الآن مقاطعة لين ـ نية نمطية لتنامي السرد الرئيسي بجزئية مشوّشة وحسب ، بل إن أمامنا أيضاً فصماً حازماً وحرفياً للمؤلف عن العمليات الانتاجية للمجتمع الشرقي . ويختتم السرد المصغّر لرفض لين الانضمام إلى المجتمع الذي يصفه بفجوة احتدامية : فحكايته لا يمكن أن تستمر ، يبدو أنه يقول ، ما دام لم يدخل حميميّة الحياة البيتية ، ولذلك فانه يختفي عن الأنظار كمرشح لها . وهو ، حرفياً ، يلغي نفسه كموضوع إنساني برفضه التزاوج مع المجتمع الانساني . ويحتفظ ، هكذا ، بهويته السلطوية من حيث هو مشارك صوري ، ويعزّز موضوعية سرده . ولئن كنا قد عرفنا سابقاً أن لين لم يكن مسلماً ، إننا نعرف الآن كذلك أنه من أجل أن يصبح مستشرقاً ـ بدلاً من أن يصبح شرقياً ـ أُجبِر على حرمان نفسه من المتع الحواسيّة للحياة المنزلية . وعلاوة ، فقد أُجبِر أيضاً على أن يتجنب تزمين نفسه بدخول دورة الحياة الانسانية . وبهذه الطريقة السلبية فقط كان بوسعه الاحتفاظ بسلطته المرجعية السرمدية كمراقب .

كان الخيار المتاح للين خياراً بين أن يعيش دون « إزعاج وتعب » وبين إنجاز دراسته للمصريين المعاصرين . وكانت نتيجة اختياره بوضوح أنه أمكنه من تحديد المصريين إذ أن منظوره ، لو كان أصبح واحداً منهم ، لم يكن ليكون ، إلى درجة تَطَهُّريَّة ولا جنسية كاملة ، منظوراً معجماتياً . ولذلك فان لين يكتسب موثوقية وشرعية بحثيتين بطريقتين هامتين ملحّتين. أولاً، بالتدخل في المجرى السردي العادي للحياةالانسانية: وهذه هي وظيفة تفاصيله الهائلة التي يستطيع فيها ذكاء الأجنبي المراقب أن يقدِّم المعلومات الهائلة ثم أن ينظِّمها . فالمصريون يُشَرَّحون من أجل العرض ، بوجه من القول ، ثم يجمَّعون معاً بصورة رادعة من قبل لين . وثانياً ، بالانفصام عن توالدية الحياة المصرية ـ الشرقية : تلك هي وظيفة قمعه لشهيته الحيوانية خدمة لنشر المعلومات لا في مصر ومن أجلها ، بل في أوروبا ومن أجل المعرفة الأوروبية عامة . وتنبع شهرة لين العظيمة في حوليات الاستشراق من كونه

استطاع أن يحقق في آن واحد فرضَ إرادة بحثية على واقع مشوّش ونقلة مقصودة من مكان إقامته إلى مجال شهرته البحثية . ذلك أن المعرفة المفيدة ، كتاك التي امتلكها ، لم يكن يمكن أن تُكتَسب ، وتُصاغ ، وتُنشَر إلا بمثل الإنكار < الذي مارسه > .

وقد عزّز نظام المعرفة الذي دشّنه **المصريون المعاصرون** وثبّت مواقعه عملان رئيسيّان آخران من أعمال لين ، هما معجمه العربي الذي لم يكمل ، وترجماته الخالية من الالهام **لألف ليلة وليلة** . ففي كلا هذين العملين تلاشت فرديته كحضور خلّاق تلاشياً كلياً ، كما تلاشت ، طبعاً ، فكرة العمل السردي عينها . ولا يظهر لين الإنسان إلا في التشخُّص الرسمي لواضع الحواشي ومعيد الترجمة (**ألف ليلة وليلة**) والمعجماتي اللاشخصاني . وقد تحوّل لين ـ من حيث هو باحث مستشرق مختص بالعربية الكلاسيكية والاسلام الكلاسيكي ـ من كونه إنساناً معاصراً لموضوع دراسته إلى إنسان بقي بعد زوال موضوع دراسته . لكن ما هو شيق هو شكل هذا البقاء . ذلك أن ميراث لين كباحث كان ذا اهمية لا بالنسبة للشرق ، طبعاً ، بل بالنسبة لمؤسسات مجتمعه الأوروبي ووكالاته التي كانت إما جامعية ـ جمعيات الاستشراق الرسمية ، ومؤسساته ووكالاته ـ أو زا ـ جامعية بطرق شديدة الخصوصية شخصت في أعمال أوروبيين لاحقين أقاموا في الشرق .

إذا قرأنا <كتاب >لين **المصريون المعاصرون** لا بوصفه مصدراً لتراث الخبرات الشعبية الشرقي ، بل من حيث هو عمل يهدف إلى التنظيم المتنامي للاستشراق الجامعي ، فسوف نجده عملاً مضيئاً . ويتطابق إخضاع الأنا الإيراثية عند لين للسلطة المرجعية البحثية تطابقاً تاماً مع التخصيص المتزايد للمعرفة بالشرق وتحويلها إلى عنصر مؤسساتي كما يتمثلان في الجمعيات الاستشراقية المختلفة . كانت الجمعية الملكية الآسيوية قد أُسِّسَتْ قبل عقد من ظهور كتاب لين ، غير أن لجنة المراسلات فيها ـ التي كان « هدفها استقبال المعلومات والاستعلامات المتعلقة بالفنون والعلوم ، والآداب ، والتاريخ ، والآثار » في الشرق ـ كانت المتلقي البنيوي لمخزون لين من المعلومات ، معالَجَةً ومنظَّمةً ومصاغةً . أما فيما يتعلق بانتشار عمل كعمل لين ، فلم تكن ثمة الجمعيات المتعددة للمعرفة المفيدة وحسب ، بل كان ثمة أيضاً ، في عصر كان فيه البرنامج الاستشراقي الأصلي لدعم التجارة والتبادل مع الشرق قد استنفد أغراضه ، الجمعيات المتفقهة المختصَّة التي كان نتاجها أعمالاً تعرض القيم الكامنة (ان لم يكن الفعلية) للبحث المتجرد النزيه . وهكذا يقرر أحد برامج الجمعية الآسيوية ما يلي :

« لتأليف أو طباعة كتب النحو ، والمعاجم ، والكتب الأخرى الأولية التي أُقِرَّ أنها مفيدة ولا غنى عنها لدراسة اللغات التي يقوم بتدريسها أساتذة معنيون[للغات الشرقية] ؛ وللاسهام ، بالاشتراك أو بوسائل أخرى ، في نشر النمط ذاته من الأعمال التي تؤلَّف في فرنسا أو خارجها ؛ وللحصول على مخطوطات ، أو نسخ المخطوطات الموجودة في أوروبا بصورة كاملة أو

جزئية ؛ ولترجمتها أو نقل مختارات منها ، ولزيادة أعدادها بإعادة إنتاجها إما بالحفر أو الطبع على الحجر <ليثوغرافي>؛ ولتمكين مؤلفي الكتب المفيدة في الجغرافيا ، والتاريخ ، والآداب ، والفنون ، والعلوم من تأمين وسيلة تتيح للجمهور أن يتمتع بثمرات جهود لياليهم ؛ ولاجتذاب اهتمام الجمهور ، عن طريق مختارات مرحلية مخصصة للأدب الآسيوي ، الى الانتاج العلمي ، والأدبي ، أو الشعري للشرق والانتاج الذي ينتمي إلى النمط نفسه ويظهر بانتظام مطرد في أوروبا ، وإلى تلك الحقائق المتعلقة بالشرق التي قد تكون علائقية بأوروبا ، والى تلك الاكتشافات وشتى أنواع الأعمال التي يمكن لسكان الشرق أن يصبحوا موضوعاً لها : هذه هي الأهداف التي اقترحتها الجمعية الآسيوية لنفسها والتي اقتُرِحتْ لها . »

لقد نظم الاستشراق نفسه بصورة مطردة بوصفه حصولاً على المادة الشرقية ونشراً مقنناً لها كشكلٍ من أشكال المعرفة المتخصصة . وقام المرء بنسخ كتب النحو وطباعتها ، وحصل على النصوص الأصلية ، وضاعف أعدادها ونشرها في مجال واسع ، وأفرز المعرفة في أشكال مرحلية . وضمن هذا النظام ومن أجله قام لين بكتابة مؤلفاته ، وضحّى بأناه . ولقد حسب كذلك حساب الأسلوب الذي استمر به عمله في سجلات محفوظات الاستشراق . فقد قال ساسي إنه سيكون ثمة « متحف » :

«يشكّل مستودعاً لأشياء من أنواع شتى ، من الرسوم ، والكتب الأصلية ، والخرائط ، ومسارد الرحلات ، تقدم جميعها لأولئك الذين يرغبون في نذر أنفسهم لدراسة[الشرق]؛ بطريقة تجعل كلاً من هؤلاء الطلبة قادراً على أن يشعر بأنه يُنْقل ، كما لو عن طريق السحر ، إلى قلب قبيلة منغولية ، أو العرق الصيني ، مثلاً ، أيّاً كان الموضوع الذي اختاره لدراسته . . ويمكن القول . . انه بعد نشر الكتب الأولية عن . . اللغات الشرقية ، فلا شيء أكثر أهمية من وضع حجر الأساس لهذا المتحف ، الذي اعتبره تعليقاً حياً على المعاجم ، وترجماناً حياً لها [Truchement] »[٧٥] .

وتشتق كلمة Truchement بشكل ملائم جميل من الكلمة العربية « ترجمان » ، التي تعني « المفسر » « الوسيط » أو « الناطق باسم » . فالاستشراق من جهة أولى ، حصل على الشرق إلى أقصى درجة ممكنة من الحرفية والشمول ؛ ومن جهة أخرى ، فقد دجّن الاستشراق هذه المعرفة للغرب ، مكرراً إيّاها وناقلاً لها عبر أنظمة ترميز مقننة ، وتصنيفات ، وحالات من العيِّنات ، ومراجعات مرحلية ، ومعاجم ، وكتب نحو ، وتعليقات ، وتحريرات ، وترجمات ، شكلت جميعها مَصْوَرَةً للشرق وأعادت انتاجه مادياً في الغرب ، من أجل الغرب . وكان الشرق ، بايجاز ، قابلاً للتحويل من الشهادة الشخصية ، المشوهة أحياناً ، للرحالة الجسور وللمقيمين الجسورين في الشرق إلى تحديدات لا شخصية عبر أفواج كاملة من المشتغلين بالعلم . وكان الشرق يحوّل من التجربة المتوالية للبحث الفردي إلى شبه متحف وهمي دون جدران غدا فيه كل ما جمع من المسافات والتشكيلات الهائلة للثقافة الشرقية ، بصورة فصلية قطعية ، شرقياً . وسيعاد تحويل الشرق ، ويعاد تشكيل بنيته ، من حزم الشذرات التي يعود بها شيئاً فشيئاً المستكشفون ، والحملات ، والبعثات ، والجيوش ، والتجار ، الى معنى استشراقي ، معجماتي ، سيروي ، مقسّم إلى مقصورات ، ومُنَصَّص . ومع أواسط القرن التاسع

عشر ، كان الشرق قد أصبح ، كما قال دزرائيلي ، صنعةً لا يستطيع فيها المرء أن يرمم الشرق ويعيد صنعه وحسب ، بل أن يرمم نفسه ويعيد صنعها كذلك .

٤

الحج والحجاج ، بريطانيين وفرنسيين

كان كل رحالة أو مقيم أوروبي في الشرق ، وما يزال ، مضطراً إلى أن يحمي نفسه من تأثيرات الشرق المقلقة . وقد قام رجل مثل لين ، في نهاية المطاف ، بإعادة تخطيط الشرق وموضعته حين انتهى به الأمر إلى الكتابة عنه ، وقد قُلّصت شذوذات الشرق ، بتقاويمه العجيبة ، وتشخصاته المكانية الغريبة المدهشة ، ولغاته الغريبة حتى الاستحالة ، وأخلاقيته المنحرفة بجلاء ، إلى درجة كبيرة حين ظهرت جميعاً كسلسلة من المواد المتفرقة المفصّلة مصاغة في أسلوب من النثر الأوروبي المعياري . ومن الصواب أن يقال إن لين ، في شرقنته للشرق ، لم يحدده وحسب ، بل إنه شذبه وحرّره أيضاً ، واستأصل منه ما يمكن أن يخدش ، الحساسية الأوروبية ، بالاضافة إلى تعاطفاته الانسانية الخاصة . فقد بدا الشرق ، في معظم الحالات ، مسيئاً للاحتشام الجنسي ؛ وكان كل شيء في الشرق ، أو على الأقل شرق لين في مصر ، يفوح بالجنس الخطر ، ويهدد النظافة ، والكتابة المنزلية « بحرية في الجماع » مفرطة ، كما وصفها لين بلغة أكثر جموحاً مما كانت عادته .

لكنما كان ثمة أنواع أخرى من التهديد إلى جانب الجنس ، وقد أتلفت كلها التحفظ الأوروبي وعقلانية الزمن ، والمكان ، والهوية الشخصية . ففي الشرق ، كان المرء يواجه فجأة قِدَماً يفوق التخيُّل ، وجمالاً لا إنسانياً ، ومسافات لا نهائية . وكان يمكن لهذه الأشياء جميعاً أن توضع موضع الاستخدام بصورة أكثر براءة ، بوجه من الكلام ، إذا فُكِّر فيها وكُتِب عنها ، بدلاً من تجربتها تجربة مباشرة . والشرق ، في < قصيدة > بايرُن « جياور » **والديوان الغربي الشرقي** < لغوته > ، و < كتاب > هوغو « **الشرقيون** » هو شكل من أشكال التنفيس ، ومكان للفرص الأصلية ، عزفت نغمته الأساسية في قصيدة غوته « هجرة » .

« الشمال ، والغرب ، والجنوب تتفتت
تنفجر العروش ، وتهتز الامبراطوريات .

طر بعيداً ، وفي الشرق النقي
تذوّق نسيم البطريرك »

والمرء دائماً يعود إلى الشرق - « هناك ، في النقاء والحق ، سوف أعود إلى الأصول العميقة للعرق الانساني » - معايناً له بوصفه إكمالاً وإثباتاً لكل ما كان المرء قد تخيله :

« للـــرب هـــو الشـــرق
للـــرب هـــو الغـــرب
والأصقاع الشمالية والجنوبية
تستكين في سـلام يديه . »[76]

وقد مثل شعراء مثل حافظ الشرق ، بشعره ، وجوه ، وإمكاناته ، لا نهائياً ، كما قال غوته ، أكثر قدماً وشباباً منا نحن الأوروبيين . وبالنسبة لهوغو في « صرخة حرب المفتي » و « عذاب الباشا »[77] فقد توسَّط لشراسة الشرق وسوداويته الجامحة لا الخوف الفعلي على الحياة أو الضياع ، بل فولني وجورج سَيْل ، اللذان تَرْجَمَتْ أعمالها المتفقهة الجلالَ البربري إلى معلومات يمكن استعمالها لخدمة الشاعر ذي المواهب الشريفة ، وقد استغل حشد المتأدبين ما وضعه مستشرقون مثل لين ، وساسي ، ورينان ، وفولني ، وجّونز (كي لا نذكر وصف مصر) ، والرواد الآخرين في المتناول . وينبغي لنا الآن أن نتذكر مناقشتنا السابقة للأنماط الثلاثة من الأعمال التي تناولت الشرق وكانت مبنية على الاقامة الفعلية فيه . لقد طَهَّرَتْ المقتضيات الصارمة للمعرفة الكتابةَ الاستشراقية من الحساسية المؤلِّفية ومن هنا استئصال الذات لدى لين . ومن هنا أيضاً النمط الأول من الأعمال التي عددناها . أما فيما يخص النمطين الثاني والثالث، فان الذات قائمة فيهما بصورة بارزة، خاضعة لصوت مهمّته هي أن يوزع المعرفة الحقيقية (النمط الثاني) ، أو مسيطرة على كل ما نُخْبَر به عن الشرق وموسِّطةً إياه (النمط الثالث) . ومع ذلك ، فمن احدى نهايتي القرن التاسع عشر إلى نهايته الأخرى ـ بعد نابليون ، طبعاً ـ كان الشرق مكاناً للحج ، وقد استقى كل عمل رئيسي ينتمي إلى استشراقٍ أصيل ، إن لم ينتمِ دائماً إلى استشراق « جامعي » ، شكلَه ، وأسلوبه ، ونيته من فكرة الحج إلى الشرق . وفي هذه الفكرة ، كما في كثير من أشكال الكتابة الاستشراقية الأخرى التي ما زلنا نناقشها ، يشكل المفهوم الرومانسي لاعادة البناء الترميمية (الطبيعي الخارق للطبيعة) المصدر الرئيسي .

كل حاجٍّ يرى الأشياء بطريقته الخاصة ، غير أن ثمة حدوداً لما يمكن أن يُستَخدَم الحج من أجله ، وللهيئة والشكل اللذين يمكن أن يتخذهما ، وللحقائق التي يكشفها . لقد عَبَرَتْ جميع زيارات الحج إلى الشرق ، أو فُرِضَ عليها أن تعبر ، بأرض الكتاب المقدس . إن معظمها ، في الحقيقة ، كان محاولات إما لعيش جزء ما من الواقع اليهو ـ سيحي / اليوناني من جديد ، أو لتحريره من الشرق الواسع ، الفسيح إلى درجة لا تصدق . وقد كان الشرق المشرقن ، شرق الباحثين الاستشراقيين ، بالنسبة لهؤلاء الحجاج تحدياً ينبغي أن يجابه ، تماماً كما كان الكتاب المقدس ، والحروب الصليبية ، والاسلام ، ونابليون ، والاسكندر أسلافاً مهيبين ينبغي أن يحسب لهم حساب . ولا يقتصر الأمر على أن شرقاً متفقهاً يكبح تأملات الحاج وأوهامه الخاصة ؛ بل إن أقدميته تقيم الحواجز بين الرحالة المعاصر وكتاباته ، إلا إذا بُترَ العمل الاستشراقي عن المكتبة وأسر في المشروع الجمالي ، كما كانت الحال في استخدام نرفال وفلوبير لكتابات لين . وثمة خوف كابح آخر هو أن كتابات المستشرقين مؤطرة إلى درجة سلبية

بالمتطلبات الرسمية للمعرفة الاستشراقية ، لقد ادعى حاج كشاتوبريان بوقاحة أنه قام برحلاته من أجل نفسه فقط وبصورةقطعية . «ذهبت أبحث عن الصور: هذا هو كل شيء» . [٧٨]وأدّى كل من فلوبير ، وفيني ، ونرفال ، وكينغليك ، ودزرائيلي ، وبيرتن حجاتهم من أجل طرد العفونة التي سادت سجلات المحفوظات الاستشراقية السابقة . وكان يُنتوى لكتاباتهم أن تكون مخزوناً طرياً للتجربة الشرقية ـ لكن حتى هذا المشروع ، كما سنرى ، حوّل نفسه عادة ، وإن لم يكن دائماً ، إلى تقليصية الاستشراقوي . وأسباب ذلك معقدة متشابكة ، وهي ترتبط بعمق بطبيعة الحاج ، ونهج كتابته ، والشكل الانتوائي لعمله . أي شيء كان الشرق بالنسبة للرحالة الفرد في القرن التاسع عشر؟ أنظر أولاً إلى الفروق بين متحدث بالانكليزية ومتحدث بالفرنسية . كان الشرق بالنسبة للأول هو الهند ، طبعاً ، < أي > ممتلكاً بريطانياً فعلياً ؛ وكان عبور المرء للشرق الأدنى ، لذلك ، يعني العبور في الطريق إلى مستعمرة رئيسية . أي أن المجال المتاح لمراح الخيال كان محصوراً سلفاً بواقعيات الادارة ، والشرعية الجغرافية ، والسلطة التنفيذية . وكان كتّاب مثل سكوت ، وكينغليك ، ودزرائيلي ، وواربرتن ، وبيرتن ، بل حتى جورج اليوت (التي كان للشرق في روايتها دانييل ديروندا خطط وضعت لمستقبله)، مثل لين نفسه وجونز من قبله ، كتاباً حُدِّد الشرق بالنسبة اليهم بالامتلاك المادي ، وبخيال مادي ، بوجه من القول . وكانت انكلترا قد هزمت نابليون ، وأجلت فرنسا : وكان ما قام العقل الانكليزي بمسحه مجالاً امبراطورياً كان قد أصبح مع الـ ١٨٨٠ (ا ت) قطعة متصلة من الأصقاع التي تسيطر عليها بريطانيا ، من المتوسط إلى الهند . وكان أن يكتب المرء عن مصر ، أو سورية ، أو تركية ، تماماً كأن يسافر فيها ، مسألة تطواف في عالم الارادة السياسية ، والادارة السياسية ، والتحديد السياسي ، وكانت الضرورة الجغرافية الملزمة تفرض نفسها بشدة ، حتى على كاتب لا يكبح جماحه ، مثل دزرائيلي ، الذي لا تشكّل روايته تانكرد مجرد معابثة شرقية بل تدريباً في الممارسة الماكرة للادارة السياسية لقوى فعلية في أقاليم جغرافية فعلية .

وبالمقابل ، فان الحاج الفرنسي كان مفعم النفس باحساس بالضياع الحاد في الشرق . فقد جاء ثمة إلى مكان لم يكن لفرنسا فيه ، بخلاف بريطانيا ، أي حضور من السيادة . وكان البحر المتوسط يرجّع صدى الهزائم الفرنسية ، من الحروب الصليبية إلى نابليون . وقد بدأ ما عرف فيما بعد « بالرسالة التحضيرية » في القرن التاسع عشر كثاني أفضلين سياسيٍّ للحضور البريطاني . ونتيجة ، فان الحجاج الفرنسيين منذ فولني رسموا ، وتخيلوا ، وخططوا وتأملوا في أمكنة كانت قائمة ، أساسياً ، في أذهانهم ؛ وقد وضعوا تخطيطات لايقاع فرنسي ، بل ربما أوروبي ، نمطي في الشرق ، افترضوا طبعاً أنهم سيكونون من سيناغمون عزفه . وكان شرقهم شرق الذكريات ، والآثار الموحية ، والأسرار المنسية ، والتراسلات الخفية ، وأسلوب كينونة الطهر والفضيلة تقريباً ، شرقاً وجدت أشكاله الأدبية الأسمى في أعمال نرفال وفلوبير ، التي سُمِّرَتْ بصلابة في بُعْدٍ تخيلي يستحيل تحققه (إلا جمالياً) .

ويصدق هذا إلى حد ما على الباحثين من الرحالة الفرنسيين في الشرق . فقد كان

معظمهم مهتماً بالماضي الكتابي * أو بالحروب الصليبية ، كما تقول منظومة هنري بوردو في رحالةالشرق[٧٩] . وإلى هذه الأسماء ينبغي أن نضيف (بناء على اقتراح حسان النوتي) أسماء المستشرقين الساميين ، وبينهم كْواتْرِمَيْر ؛ سَوْلسي ، مستكشف البحر الميت ؛ رينان ، كعالم بالآثار الفينيقية ؛ يوداس، دارس اللغات الفينيقية ؛ كاتافاغو ودِفْرِيمري ، اللذان درسا الانصاريين ، والاسماعيليين ، والسلاجقة ؛ كليرمون ـ غانو ، الذي استكشف < أرض > يهودا ؛ وماركيز دوفوغي ، الذي ركّز عمله على النقوش التدمرية . وإضافة ، فقد كان ثمة مدرسة المستمصرين بأكملها ، النابعة من شامبوليون ، وماريِيتْ ، التي كان لها في مرحلة لاحقة أن تضم ماسبيرو ولُغْران . وكمؤشر للفرق بين الواقعيات البريطانية والأوهام الفرنسية ، يمكن اقتباس كلمات الرسام لودوفيك لبيك ، الذي علق بحزن عام ١٨٨٤ (بعد بدء الاحتلال البريطاني بسنتين) : « إن الشرق ميت في القاهرة » . ولم يغفر القمعَ البريطاني لتمرد عرابي الوطني سوى رينان ، وهو أبدأ العرقي العنصري الواقعي ، واصفاً هذا التمرد ، بحكمته العظيمة ، بأنه « عار على الانسانية »[٨٠] .

وبخلاف فولني ونابليون ، فان الحجاج الفرنسيين في القرن التاسع عشر لم يكونوا يبحثون عن حقيقة علمية ، بقدر ما كانوا يبحثون عن حقيقة غريبة مدهشة لكنها رغم ذلك ذات جاذبية خاصة . ويصدق هذا بوضوح على الحجاج المتأدبين ، بدءاً بشاتوبريان ، الذين وجدوا في الشرق مكاناً يتعاطف مع أساطيرهم ، وهوَسِهم ، ومتطلباتهم الفردية الخاصة . وهنا نلحظ كيف أن جميع الحجاج ، وخصوصاً الفرنسيين ، يستغلون الشرق في أعمالهم من أجل أن يبرروا ، بطريقة ملحة ، مساربهم الوجودية . ولا يبدو تدفق الذات خاضعاً لضبط أشدّ إلا حين يكون ثمةغرض معرفي إضافي للكتابةعن الشرق . فلامارتين، مثلاً، يكتب عن نفسه، ويكتب كذلك عن فرنسا بوصفها قوة < ذات نفوذ > في الشرق ؛ وهذا المشروع الثاني يكتم الضرورات الملزمة التي تتكدس فوق أسلوبه بفعل روحه ، وذاكرته ، وخياله ، ويؤدي في النهاية إلى السيطرة عليها . ولم يكن بمقدور حاج فرنسي أو انكليزي آخر أن يسيطر على نفسه أو موضوعه دون شفقة كما فعل لين . حتى بيرتن و تي . إي . لورنس ، اللذان صاغ أولهما حَجَّةً إسلامية متعمدة ، وصاغ ثانيهما ما أسماه حَجَّةً معكوسة تنأى عن مكّة ، نقلا كمية ضخمة من الإستشراق التاريخي ، والسياسي ، والاجتماعي لم تكن أبداً خالية من أناهما بقدر ما كانت كتابات لين خالية من أناه . ومن أجل هذا ، فان بيرتن ، ولورنس ، وتشارلس داوتي يحتلون مركزاً وسطاً بين لين وشاتوبريان .

يسجل < كتاب > شاتوبريان **رحلة من باريس إلى القدس ، ومن القدس إلى باريس** (١٨١٠ ـ ١٨١١) تفاصيل رحلة قام بها المؤلف في ١٨٠٥ ـ ١٨٠٦ ، بعد أن كان قد سافر في

---

* النسبة هنا إلى الكتاب المقدس .

أميركا الشمالية . وتشهد صفحات الكتاب المئات لاعتراف مؤلفه بأنني « أنا أتحدث أبداً عن نفسي » إلى درجة أنه كان بوسع ستاندال ، الذي لم يكن هو نفسه ، كاتباً منكراً للذات ، أن يعتبر إخفاق شاتوبريان كرحالة ذي معرفة واطلاع نتيجة « لأنانيته ـ النتنة » . وقد حمل شاتوبريان إلى الشرق حملاً ثقيلاً جداً من الأهداف والافتراضات الشخصية ، وأفرغها هناك ، ثم مضى ليدفع ما في الشرق من بشر ، وأمكنة ، وأفكار بكل اتجاه كما لو أنه لم يكن بمقدور شيء أن يقاوم خياله الجامح المتعجرف . لقد جاء شاتوبريان إلى الشرق شخصيةً مشكَّلة ، لا ذاتاً حقيقية . وكان بونابرت في عرفه آخر الصليبيين ؛ وكان هو ، بدوره ، « آخر فرنسي يغادر بلده ليسافر إلى الأرض المقدسة بأفكار حاج من حجاج الأزمنة الماضية ، وأهدافه ومشاعره . » إنما كان ثمةأسباب أخرى. التناظر: إذ أن شاتوبريان، وقد سافر إلى العالم الجديد ورأى مَعْجَبَاتِ الطبيعة فيه ، كان بحاجة إلى أن يكمل دائرة دراساته بزيارة الشرق ومَعْجَبَات المعرفة فيه : واذ كان قد درس الآثار الرومانية والسلتية ، فقد كان كل ما بقي عليه هو آثار أثينا ، وممفيس ، وقرطاجة . اكمال النفس : فقد كان بحاجة إلى تجديد مخزونه من الصور ، وإثبات أهمية الروح الدينية : « الدين نوع من اللغة الكونيَّة التي يفهمها البشر كلهم » . وأي مكان أفضل ، لملاحظتها ، من الشرق ، حتى في أصقاع كان دين منحطٌ نسبياً كالاسلام ، يطغى عليها ؛ وقبل كل شيء ، الحاجة إلى رؤية الأشياء ، لا كما كانت ، بل كما افترض شاتوبريان أنها كائنة : لقد كان القرآن « كتاب محمد » ؛ وهو لم يحتو على « أي مبدأ للحضارة ، أي تعليم يسمو بالشخصية ؛ « هذا الكتاب » يتابع شاتوبريان ، مخترعاً ، وهو يمضي في طريقه ، بحرية كاملة نوعاً « لا يعظ مقت الاستعباد والطغيان كما أنه لا يعظ حب الحرية . »[٨١] .وفي عرف شخص له تركيب شاتوبريان المرفّه الحساس ، كان الشرق كَنْفَةً بالية تنتظر جهوده المرمِّمة . وكان العربي الشرقي « إنساناً متحضراً سقط ثانية إلى حالة الوحشية » : فلا عجب إذن في كونه شعر ، وهو يراقب العرب يحاولون التحدث بالفرنسية ، بهزّة نشوة أحسَّ بها روبنسون كروزو حين سمع ببغاءه تنطق للمرة الأولى . صحيح أنه كان ثمة أماكن مثل بيت لحم (التي أخطأ شاتوبريان تقدير معناها الاشتقاقي خطأ مطلقاً) وجد فيها المرء من جديد بعض شبه مع الحضارة الحقيقية ـ أي ، الأوروبية طبعاً ـ غير أن أماكن كهذه كانت قليلة ومتباعدة . وقد جابه المرء في كل مكان شرقيين ، عرباً ، كانت حضارتهم ، وديانتهم ، ومسالكهم من الانحطاط ، والبربرية ، والضدية < للحضارة الأوروبية > بحيث أنها استحقت الغزو من جديد . ولم تكن الحروب الصليبية ، في منظومة شاتوبريان ، عدواناً ، بل كانت مقابلاً مسيحياً عادلاً لدخول عُمَر أوروبا : وعدا عن ذلك فحتى لو كانت الحروب الصليبية في شكلها الحديث أو الأصلي عدواناً ، فان المسألة التي أدَّتْ إلى طرحها تتجاوز أسئلة عادية فانية كهذه الأسئلة :

« لم تَـدُر الحروب الصليبية حول إنقاذ كنيسة القيامة وحسب ، بل دارت حول معرفة من الذي سينتصر على هذه الأرض : مذهب تعبُّدي هو عدو الحضارة ، محبِّذ باطراد للجهل [وذلك هو الاسلام ، طبعاً] وللطغيان ، وللعبودية ، أو مذهب تعبّدي أدى إلى أن يوقظ في البشر المعاصرين

عبقرية الزمن الغابر الحكيم وألغى العبودية الدنيئة . »(٨٢) .

وكان هذا أول ذكر مهم لفكرة كان لها أن تكتسب سلطة خرقاء لا تكاد تطاق في الكتابة الأوروبية : أوروبا وهي تلقِّن الشرق معنى الحرية ؛ وهي مفهوم آمن شاتوبريان وكل من جاء بعده بأن الشرقيين ، وخصوصاً المسلمين ، لا يعرفون شيئاً عنه :

« عن الحرية ، لا يعرفون شيئاً ؛ من الاحتشام ليس لديهم شيء : القوة هي ربهم . وحين تمرُّ بهم فترات طويلة لا يرون فيها فالحين يطبقون عدالة السماء ، فانهم يبدون مثل جنود دون قائد ، مثل مواطنين دون مشرِّعين ، مثل عائلة دون أب . »(٨٣) .

وهكذا ، فاننا في ١٨١٠ نجد أوروبياً يتحدث كما تحدث كرومر عام ١٩١٠ ، محتجاً بأن الشرقيين يطلبون الفتح ، وعاجزاً عن أن يرى مفارقة ضدية في < ادعاء > أن الفتح الغربي للشرق ليس فتحاً بعد كل حساب ، بل حرية . ويضع شاتوبريان الفكرة كلها في إطار لغة الخلاص الرومانسية ، لغة رسالة مسيحية لاحياء عالم ميت ، لتحريك إحساس فيه بطاقته الذاتية ، إحساس لا يقدر إلا أوروبي على تلمسه تحت سطح متفسخ خالٍ من الحياة . ويعني ذلك ، وبالنسبةللرحالة ، أن عليه أن يستخدم العهد القديم والأناجيل دليلاً له في فلسطين(٨٤) ؛ وبهذه الطريقة فقط يمكن تجاوز التفسخ الواضح للشرق الحديث . ورغم ذلك فإن شاتوبريان لم يكن يرى من مفارقة فكهة في حقيقة أن رحلته وتطوافه ورؤياه لم تكن ستجلو له شيئاً عن الشرقي المعاصر ومصيره . فما يهم من الشرق هو ما يدعه الشرق يحدث لشاتوبريان ، ما يسمح لروحه بأن تفعله ، وما يتيح له أن يكشفه عن نفسه ، وأفكاره ، وتوقعاته . والحرية التي تعنيه إلى هذا الحد ليست أكثر من انفلاته هو من خرائب الشرق العدائية .

وحيث يسمح له انفلاته بالذهاب هو العودة مباشرة إلى مملكة الخيال والتأويل التخيّلي . وتطمس وصفَ الشرق التصاميمُ والانساقُ التي تدسها عليه الأنا الامبراطورية ، والتي لا تكتم قواها ونفوذها . واذا كنا في نثر لين نرقب الأنا وهي تختفي من أجل أن يبرز الشرق بكل تفاصيله الواقعية ، فإن الأنا لدى شاتوبريان تحل نفسها في تأمل المعجزات التي تخلقها ، ثم تولد من جديد ، أقوى مما كانت عليه في أي وقت ، وأكثر قدرة على تذوق قواها والتمتع بتأويلاتها .

«حين يسافر المرء في اليهودية، يقبض على القلب أولاً ملك هائل؛ لكنما حين ينتشر الفضاء أمام عينيك دون حدود ، وأنت تعبر من مكان متوحِّد إلى مكان آخر متوحِّد ، يبدأ الملل بالانقشاع تدريجياً ، ويشعر المرء برعب سري ، رعب ، بدلاً من أن يغرق الروح في السوداوية ، يمنحها الشجاعة ويسمو بعبقرية المرء الأصلية . وتنجلي أشياء خارقة من كل جزء من أرض صنعَتها المعجزات : الشمس اللاهبة ، النسر المنجرد بإباء ، شجرة التين العاقر ؛ الشعر كله ، ومشاهد الكتاب المقدس كلها حاضرة هناك . وكل اسم مقفلٌ على سر ؛ وكل مغارة تعلن المستقبل ؛ وكل قمة تحتفظ في داخلها بنبرات نبيّ . لقد تحدث الرّب نفسه من على هذه الشواطىء : وتشهد مجاري السيول الجافة ، والصخور المنغلقة ، والقبور المفتوحة لهذه المعجزة ؛

وتبدو الصحراء وكأنها ما تزال صماء ، مصعوقة بالرعب ، وبوسع المرء أن يقول إنها لم تستطع بعد أن تكسر الصمت < الذي حلّ > منذ أن سمعت صوت السرمدي »[٨٥] .

العملية الفكرية في هذا المقطع كاشفة دالة . فتجربة من الرعب الباسكالي لا تؤدي إلى تقليص ثقة المرء بنفسه ، بل إنها ، بمعجزة ، لتحركها . وينتصب المنظر الطبيعي الجديب المقفر مثل نص موضّح يطرح نفسه لتحليل أنا قوية عُزِّزت من جديد . لقد تجاوز شاتوبريان الواقع المدقع ، إنما المرعب ، للشرق المعاصر من أجل أن يقف في علاقة أصلية وخلاقة به . ومع نهاية المقطع ، لم يعد شاتوبريان إنساناً معاصراً ، بل أصبح رائياً معاصراً للرب (تقريباً) ؛ وإذا كانت صحراء اليهوديةقد ظلت صامتةمنذ أن نطق الرب فيها، فان شاتوبريان هو القادر على سماع الصمت ، وفهم معناه ، وجعل الصحراء تتحدث - إلى قارئه - من جديد . في **الرحلة** استثيرت المواهب العظيمة للحدس المتعاطف التي تمتع بها شاتوبريان ، وسمت إلى منجزات فذّة من التأويل ، هذه المواهب التي كانت قد أمكنته من تمثيل غوامض أمريكا الشمالية وتأويلها في < كتابه > **رينيه وأتالا** ، كما أمكنته من تأويل المسيحية في < كتابه > **أصول المسيحية** . ولم يعد المؤلف يتعامل مع البدائية الطبيعية والعواطف الرومانسية : بل إنه هنا يتعامل مع طاقة الابداع السرمدية والأصالة الإلهية ذاتهما ، ذلك أن الشرق التوراتي كان حيث أودعتا أصلاً ، وفيه بقيتا في شكل كامن وغير موسّط . وطبيعي أن إدراكهما ليس ممكناً ببساطة : بل إن على شاتوبريان نفسه أن يطمح إليهما ويحققهما . وهذا الغرض الطموح هو ما توظف **الرحلة** لخدمته ، بالضبط كما أن أنا شاتوبريان في النص ينبغي أن يعاد تركيبها بما يكفي من الجذرية لتأدية المهمة .. وبخلاف لين ، فان شاتوبريان يحاول أن يستهلك الشرق . فهو لا يضادره فقط ، بل يمثّله ويتحدث باسمه ، لا في التاريخ بل فيما يتجاوز التاريخ ، في البعد اللازمني لعالم تم التئامه تماماً ، حيث الانسان والأرض ، والانسان والرّب ، كالواحد . ولذلك فان شاتوبريان ، في القدس ، في المركز من رؤياه ، وفي النهاية المطلقة من حَجَّته ، يمنح نفسه نوعاً من التلاؤم والمصالحة الكلية مع الشرق ، الشرق بوصفه يهودياً ، مسيحياً ، مسلماً ، إغريقياً ، فارسياً ، رومانياً وأخيراً ، فرنسياً . ويهتز شاتوبريان لأوضاع اليهود ، لكنه يقرر أنهم هم أيضاً يؤدون إلى إضاءة رؤياه العامة وأنهم ، على سبيل الفائدة الاضافية ، يمنحون الحِدَّة الضرورية لانتقاميته المسيحية . لقد اختار الله ، يقول شاتوبريان ، شعباً جديداً . لكن هذا الشعب ليس اليهود[٨٦] . إلا أن شاتوبريان يقدم تنازلات أخرى للواقع الأرضي ، فإذا كانت القدس محجوزة في رحلته بوصفها الهدف النهائي الزا -أرضي لها ، فان مصر تزوده بالمادة السياسية لتذييل الرحلة . وتكمل أفكاره عن مصر حجته بشكل جميل . وتثيره دلتا النيل العظيمة لتأكيد « أنني وجدت ذكريات وطني البهيّ فقط جديرة بهذه السهول العظيمة ؛ وأبصرت بقايا أنصاب تذكارية لحضارة جديدة جاءت بها إلى شواطىء النيل عبقرية فرنسا . »[٧٨]

لكن هذه الأفكار صيغت في قالب من الحنين لأن شاتوبريان آمن في مصر بأنه يستطيع

أن يساوي بين غياب فرنسا وغياب حكومة حرة تحكم شعباً سعيداً . وعدا عن ذلك ، فبعد القدس ، لا تبدو مصر أكثر من نوع من الذروة المضادة روحياً . ويسأل شاتوبريان نفسه ، بعد تعليقه السياسي على أوضاعها المؤسفة ، السؤال الرتيب عن « الفرق » الناتج عن التطور التاريخي : كيف حدث أن صار هذا الرعاع المنحط الغبي من « المسلمين » إلى سكنى الأرض ذاتها التي أثار سكانها المختلفون عنهم اختلافاً شاسعاً إعجاب هيرودوتس وديودوروس ؟ وتلك خطبة وداع تليق بمصر ، التي يغادرها شاتوبريان الى تونس ، وآثار قرطاجة ، ثم ، في النهاية ، إلى وطنه . إلا أنه يفعل شيئاً واحداً أخيراً متميزاً في مصر : فاذ يعجز عن الوصول بنفسه لرؤية الأهرام ، فانه يكلّف نفسه مشقة ارسال مبعوث إليها لينقش اسمه (شاتوبريان) على الحجر ، مضيفاً ، لمنفعتنا نحن « على المرء أن يحقق جميع الواجبات الصغيرة للرحالة الورع » . وفي وضع عادي ، لن نعير اهتماماً ، إلا أن يكون للتسلية ، إلى هذه النكتة اللطيفة من المبتذلات السياحية . لكن وقوعها تمهيداً للصفحة الأخيرة من الرحلة يجعلها أكثر أهمية مما تبدو عليه للوهلة الأولى . يلحظ شاتوبريان ، متأملاً في مشروعه الذي دام عشرين سنة لدراسة « جميع الصعوبات»وجميع المشقات < التي عاناها > في منفاه ، بلهجة رثائية كيف كان كلٌّ من كتبه في الواقع نوعاً من إطالة وجوده . ويجد نفسه الآن ، وهو إنسان لا وطن له ودون احتمال العثور على وطن ، وقد تجاوز ذروة شبابه . ويعد ، إذا ما منحته السماء الراحة الأبدية ، يقول ، بأن ينذر نفسه ليقيم في صمت « نصباً لوطني » . لكن ما يبقى له على الأرض هو كتاباته ، وهي كافية ، إذا كان لاسمه أن يحيا ، لكنها زائدة على الحد اذا لم يكن لاسمه أن يحيا(٨٨) .

تعيدنا هذه السطور الختامية إلى حرص شاتوبريان على أن ينقش اسمه على الأهرام . ولا بد أن نكون قد أدركنا أن ذكرياته الأنانية الشرقية تزودنا بتجربة للذات مُعْلَنَة باستمرار ، ومعروضة دونما كلل . لقد كانت الكتابة فعل حياة عند شاتوبريان ، الذي لم يكن ينبغي لشيء ، حتى لقطعة حجر نائية ، بالنسبة له ، أن يبقى دون أن يمسَّه كتابياً ، إذا كان له < شاتوبريان > أن يبقى حياً . ولئن كان لترتيب سرد لين أن ينتهك عن طريق السلطة العلمية والجزئيّات الهائلة ، فإن لترتيب سرد شاتوبريان أن يحوّل الى الارادة المؤكدة لفرد أناني شديد تقلّب المزاج . وبينماكان لين يضحي بأناه من أجل الشريعة الاستشراقية ، فقد كان شاتوبريان يجعل كل ما قاله عن الشرق معتمداً كلية على أناه . ومع ذلك ، فان أياً منهما لم يكن ليستطيع أن يتصور ما يتلوه من أجيال متابعةً بصورة مثمرة . فقد دخل لين لاشخصانية فرع تقني من فروع المعرفة : وكان عمله سيستخدم ، لكن لا كوثيقة إنسانية . أما شاتوبريان ، على الطرف الآخر ، فقد رأى أن كتاباته ، مثل نقش إسمه الرمزي على الأهرام ، سوف تدل على ذاته ؛ واذا لم يكن لها أن تفعل ذلك ، إذا لم يكن قد نجح في اطالة حياته عبر الكتابة ، فانها ستكون مجرد عمل زائد ، مفرط ، حشوي .

حتى إذا كان كل من سافر إلى الشرق بعد شاتوبريان ولين قد أخذ عمليهما بعين

الاعتبار (أحياناً حتى إلى درجة النقل الحرفي عنهما) فان ميراثهما يجسد مصير الاستشراق والخيارات المحدودة التي كانت أمامه . فإما أن يكتب المرء علمياً ، مثل لين ، أو تَفَوُّهات شخصية مثل شاتوبريان . وكانت مشكلة النمط الأول < تكمن في > ثقته الغربية اللاشخصانية بأن وصف الظواهر العامة ، الجماعية ، كان ممكناً ، وفي ميله إلى صنع واقعيات لا من الشرق نفسه بل ، من ملاحظاته الخاصة ، أما مشكلة التفوّهات الشخصية فهي أنها كانت تتراجع تراجعاً لا مفر منه إلى موقع يساوي بين الشرق وبين الوهم الشخصي ، حتى إذا كان هذا الوهم من مستوى رفيع بالفعل ، من وجهة نظر جمالية . وفي كلتا الحالتين ، طبعاً ، تمتع الاستشراق بتأثير قوي على كيفية وصف الشرق وتحديد خصائصه .

لكن ما منعه هذا التأثير دائماً ، حتى في الوقت الحاضر ، هو شيء من الاحساس بالشرق الذي لم يكن عاماً إلى درجة المحال ، ولا خاصاً إلى درجة الانغلاق الكلي . وأن يبحثَ المرء في الاستشراق عن واقع إنساني ، أو حتى اجتماعي للشرقي ككائن يسكن في العالم المعاصر - هو بحث دون جدوى .

يعودُ جزء كبير من سبب هذا الفقدان إلى تأثير الخيارين اللذين وصفتهما ، تأثير لين وشاتوبريان ، البريطاني والفرنسي . إن نموّ المعرفة ، وبصورة خاصة المعرفة المتخصصة ، عملية بطيئة جداً ، ذلك أن هذا النمو ليس مجرد إضافة أو تراكم ، بل هو عملية انتقائية من التكديس ، والازاحة ، والحذف ، وإعادة الترتيب ، والإصرار ، في إطار ما أطلق عليه اسم الاجماع البحثي . وقد نَبَعَتْ شرعية معرفة كالاستشراق خلال القرن التاسع عشر لا من السلطة الدينية ، كما كانت الحال قبل عصر التنوير ، بل مما يمكن أن نسميه الاقتباس الترميمي للسلطة المرجعية السابقة . فبدءاً من ساسي ، كان موقف المستشرق المتفقه موقف عالم يقوم بمسح سلسلة من الشذرات النصية التي يقوم فيها بعد بتحريرها وترتيبها كما يفعل مرمم لتخطيطات أولية إذ يضع سلسلة منها معاً لينتج الصورة التراكيمة التي تمثلها التخطيطات ضمنياً . ونتيجة ، فإن المستشرقين ، فيما بينهم ، يعاملون نصوص بعضهم بعضا بالطريقة الاقتباسية نفسها . فبيرتن ، مثلاً ، يتعامل مع **ألف ليلة وليلة** ، أو مع مصر ، لا مباشرة بل عبر عمل لين ، باقتباس سلفه ، متحدياً إيّاه رغم أنه كان يعترف له بسلطة عظيمة جداً . كذلك تمت رحلة نرفال إلى الشرق عبر رحلة لامارتين ، كما تمت رحلة لامارتين نفسه عبر رحلة شاتوبريان .

وبإيجاز ، فان الاستشراق ، بوصفه شكلاً من أشكال المعرفة النامية ، لجأ بشكل رئيسي إلى اقتباس الباحثين الأسلاف في هذا الحقل من أجل قوته وانتعاشه . وقد حاكم المستشرق حتى المادة الجديدة التي وقعت له ، حين وقعت له مادة جديدة ، بأن استعار من أسلافه < كما يفعل الباحثون كثيراً > منظوراتهم وطروحاتهم المادية . وبشكل حازم اذن ،

فإن المستشرقين بعد ساسي ولين أعادوا كتابة ساسي ولين ؛ وبعد شاتوبريان ، أعاد الحجاج كتابة شاتوبريان . ومن هذه الكتابات المعقدة المتشابكة أستثنيت الوقائع الفعلية للشرق المعاصر بصورة مطردة ، خصوصاً حين فضل حجاج موهوبون مثل نرفال وفلوبير أوصاف لين على ما كشفته لهم أعينهم وعقولهم مباشراً . والشرق ، في نظام المعرفة المتعلقة به ، ليس مكاناً بقدر ما هو قضيَّة <topos> ، طقم من الاشارات ، كتلة من الخصائص ، يبدو أن أصولها تنتمي إلى فقرة مقتبسة ، أو الى شذرة من نص ، أو إلى اقتباس من عمل إنسان ما عن الشرق ، أو نتفة ما من تخيل سابق ، أو اندماج لهذه الأشياء جميعاً . وتشكل الملاحظة المباشرة والوصف التفصيلي للشرق الاختلاقات الروائية التي تقدمها الكتابة عن الشرق ، ورغم ذلك فان هذه دون استثناء ثانوية المكانة بصورة كلية بالنسبة لمهمات منتظمة من نوع آخر . فالشرق في أعمال لامارتين ، ونرفال ، وفلوبير إعادة تقديم لمادة شرائعية تهديها إرادة جمالية وتنفيذية قادرة على أن تثير اهتمام القارىء ، ومع ذلك ، فلدى هؤلاء الثلاثة جميعاً ، يُؤَكَّد الاستشراق أو جانب ما منه ، رغم أن الوعي السردي ، كما قلت سابقاً ، يُعطى دوراً كبيراً ليلعبه . وما سنراه هو أن هذا الوعي السردي ، على كل شذوذيته السلوكية الفردية ، سيصبح في النهاية مدركاً ، كما كان بوفار وبيكوشيه ، لكون الحج ، بعد كل حساب ، نوعاً من النسخ .

حين بدأ لامارتين رحلته إلى الشرق عام ١٨٣٣ ، فقد فعل ذلك كما قال ، بوصفه شيئاً كان قد حلم به دائماً : « إن رحلة في الشرق هي مثل فعل جليل من أفعال حياتي الداخلية . » وكان لامارتين حزمة من النوازع ، والتعاطفات ، والأهواء : فهو يكره الرومان والقرطاجيين ، ويحب اليهود والمصريين والهندوسيين ، الذين ادعى أنه سيصبح دانتيَّهم . ويبدأ لامارتين رحلته إلى الشرق مسلَّحاً بقصيدة « وداع » رسمية لفرنسا ، يعدد فيها جميع الأشياء التي ينوي أن يفعلها في الشرق . وفي البدء ، فان كل شيء يواجهه يؤكد تكهناته الشعرية أو يحقق ميلهُ للقياس . فالليدي هَسْتَرْ ستانهوب هي سيرسْ الصحراء ، والشرق هو « موطن خيالي » ، والعرب قوم بدائيون ، وشعر الكتاب المقدس منقوش على أرض لبنان ، والشرق يشهد على رحابة آسيا الجذابة ، وعلى صغر اليونان النسبي . لكنه بعد أن يصل فلسطين بقليل ، يصبح الصانع الذي لا يُثنى عن عزم لشرق خيالي . فيزعم أن سهول كنعان تظهر على أفضل صورها في أعمال بوسان ولوران . وتتحول رحلته من كونها « ترجمة » كما وصفها سابقاً إلى كونها صلاة ، صلاة تشغل ذاكرته ، وروحه ، وقلبه ، أكثر مما تشغل عينيه ، وعقله ، أو نفسه[٨٩] .

هذا الاعلان الصريح يطلق حماسة لامارتين للقياس ، واعادة التشكيل (وهي حماسة غير منضبطة) بحرية كاملة . فالمسيحية دين للخيال والتذكر ، ولأن لامارتين يعتبر نفسه نموذجاً مطلقاً للمؤمن التقي ، فانه يطلق العنان لنفسه تبعاً لذلك . فلو سردت « ملاحظاته » المتحيزة لاحتلت فهرساً لا نهاية له فامرأةٌ يراها تذكره بـ هيدي في دون جوان ، والعلاقة

بين المسيح وفلسطين كالعلاقة بين روسو وجنيف ، ونهر الأردن نفسه أقل أهمية من « الأسرار » التي يثيرها في روح الانسان ، والشرقيون ، وخصوصاً المسلمين ، كسالى ، وحياتهم السياسية نزوية ، مشبوبة ، ولا مستقبل لها ، وتذكره امرأة أخرى بقطع من أتالا ، ولم ينجح أيٌّ من تاسو أو شاتوبريان (الذي يبدو أن أسفاره السابقة تلاحق أنا لامارتين التي تبقى فيما عدا ذلك غافلة) في نقل حقيقة الأرض المقدسة ـ وهكذا . ولا تشي الصفحات التي يكتبها عن الشعر العربي ، الذي يكتب عنه بثقة مطلقة ، بأي شعور بالضيق لأنه يجهل اللغة العربية جهلاً تاماً . كل ما يهمه هو أن رحلاته في الشرق تكشف له أن الشرق هو « أرض المذاهب التعبدية ، أرض المعجزات » ، وأنه هو وكيله المختار في الغرب . ويعلن لامارتين دونما أثر للمفارقة العابثة بالنفس (أن) : ـ

« هذه الأرض العربية هي أرض المعجزات ، كل شيء يزدهر هنا ، وكل رجل ساذج أو متعصب يمكن أن يصبح بدوره نبياً . »[٩٠] .

لقد صار لامارتين نبياً لمجرد وجوده الفعلي في الشرق .

ومع نهاية سرده ، يكون لامارتين قد حقق الغرض من حجته إلى كنيسة القيامة نقطة البدء . والنهاية للزمان كله والمكان كله . لقد استدخل الواقع إلى درجة تكفي لأن يريد الانسحاب منه عائداً إلى التأمل الخالص والتوحد ، والفلسفة ، والشعر[٩١] .

ويتحوّل لامارتين ، سامياً فوق الشرق الجغرافي المجرد ، إلى شاتوبريان معاصر ، يعاين الشرق ويمسحه كما لو كان إقليمياً شخصياً (أو في الأقل الأقل فرنسياً) تستعد القوى الأوروبية للتخلص منه . ومن كونه رحالة وحاجّاً في الزمان والمكان الحقيقيين ، أصبح لامارتين أنا متجاوزة للشخصي توحد هويّتها في القوة والوعي مع أوروبا بأكملها . وما يراه أمامه هو الشرق في عملية تجزئته المستقبليّة الحتمية ، تحتله القوى الأوروبية وتكرّسه . وهكذا ، فان الشرق في رؤ يا لامارتين الذروية يولد من جديد كحق لأوروبا في حكمه :

« هذا النمط من الحكم ، محدداً بهذه الطريقة ومؤسساً بوصفه حقاً أوروبياً ، سيتكوّن بشكل رئيسي من حق احتلال أرض أو أخرى ، وكذلك الشواطىء ، من أجل تأسيس ، إما مدنٍ حرة هناك ، أو مستعمرات أوروبية ، مرافىء تجارية .... » .

ولا يقف لامارتين عند هذا . بل إنه يتسامى إلى درجة أعلى حيث يتقلص الشرق الذي رآه منذ لحظة وكان فيه منذ لحظة ، إلى « أمم دون أرض ، أوطان ، حقوق قوانين ، أو أمن .. تنتظر بقلق الملاذ الأمين » للاحتلال الأوروبي .[٩٢]

بين جميع الرؤى التي اختلقها الاستشراق للشرق ليس ثمة من اختصار ، حرفياً ، كامل كهذا الاختصار . فبالنسبة للامارتين ، شبكت الحجة إلى الشرق لا اختراقَ الشرق فقط من قبل وعي متغطرس ، بل البتر الفعلي ، أيضاً ، لهذا الوعي نتيجة لارتقائه إلى نوع

من السيطرة اللاشخصية والشاملة على الشرق .

وهنا تذوي هويةالشرق الفعلية متحولةالى طقم من الشذرات المتتابعة،وملاحظات لامارتين الاستذكارية التي سيكون لها فيما بعد أن تجمع معاً وتبرز باعتبارها حلماً نابليونياً ، للسيطرة العالمية اعيد تقريره والتصريح به . وبينما ذابت هوية لين الانسانية في المشبك العلمي لتصنيفاته المصرية ، فان وعي لامارتين يتخطى حدوده العادية تخطياً كاملاً . وبفعله هذا فانه يكرر رحلة شاتوبريان ورؤ اه ، إنما ليتجاوزها < مباشرة > إلى المجرد الشلييّ* والنابليوني ، الذي تحرك به العوالم والشعوب وتنقل مثل مجموعة من البطاقات < أو أوراق اللعب > على طاولة . وما يبقى من الشرق في نثر لامارتين ليس كثيراً على الاطلاق . فقد غُطِّيتْ حقيقة الجغراسية بخططه التي وضعها لامارتين له ، وقُلِّصتْ الأماكن التي زارها لامارتين ، والبشر الذين قابلهم ، والتجارب التي عاشها إلى بضعة أصداء في تعميماته المُتَبَجِّجَة . وتمحي آخر آثار للخصوصية في « الخلاصة السياسية » التي تنتهي بها **رحلة في الشرق** .

ينبغي أن نضع نرفال وفلوبير في مقابل الأنوية المتسامية شبه القومية عند لامارتين . فأعمالهما الشرقية تلعب دوراً أساسياً في أعمالها الكاملة ، دوراً أهم بكثير مما تشغله **رحلة** لامارتين الامبريالية في عمله الكامل . ومع ذلك ، فإن كلاًّ منهما ، مثل لامارتين ، حضر إلى الشرق وقد أعدّته له قراءات ضخمة في التراث الكلاسيكي ، والأدب الحديث ، والاستشراق الجامعي . وحول هذا الاعداد كان فلوبير أكثر صراحة بكثير من نرفال الذي يقول بمكرٍ في **بنات المرحومين** إن كل ما عرفه من الشرق كان ذكرى نصف منسية تعود إلى أيام دراستهالأولى[٩٣].لكن الأدلّة التي ينطق بها كتابُه **رحلة في الشرق** تناقض ما يقوله مناقضة تامة ، مع أنه يكشف عن معرفة أقل انتظاماً وضبطاً بالشرق من معرفة فلوبير . غير أن ما هو أكثر أهمية هو أن كلا الكاتبين (نرفال في ١٨٤٢ ـ ١٨٤٣ وفلوبير في ١٨٤٩ ـ ١٨٥٠) استخدما زيارتهما استخدامات جمالية وشخصية تفوق ما فعله أي رحالة آخر في القرن التاسع عشر . وليس بعامل هامشي أن كلاًّ منهما كان، بدءاً،عبقرياً كما كان عميق الانغماس في جوانب من الثقافة الأوروبية تشجع رؤيا متعاطفة ، رغم كونها شاذة ، للشرق . وينتمي نرفال وفلوبير إلى تلك الجماعة الفكرية والشعوريّة التي وصفها ماريو براز في **البراح الرومانسي** ، وهي جماعة كانت صور الأمكنة الغريبة المدهشة وتنمية الأذواق المتلذذة بتعذيب الذات والآخر < السادومازوشستيكية > (التي يدعوها براز الغولاغنيا) بالنسبة لها انخطافاً سحرياً بالمرعب وبمفهوم المرأة المهلكة ، وبالسرية والغيوبية ، مجتمعةً كلها لتجعل ممكناً إنتاج أعمال أدبية كأعمال غوتييه (الذي كان هو بدوره مسحوراً بالشرق) ، وسْوِينْبُرْنْ ، وبودلير ،وهَوْيْسمانْزْ[٩٤]. وبالنسبة لنرفال وفلوبير فان لشخصيات نسائية مثل

---

* النسبة هنا إلى الشاعر الرومانسي الانكليزي شلي < Shelley > .

كليوباترة . وسالومي ، وايزيس ، دلالات وأهمية خاصة ؛ ولم يكن عرضاً على الاطلاق أنهما في أعمالهما المتعلقة بالشرق ، وفي زياراتهما له ، مجّدا نماذج نسائية من هذا النمط الأسطوري ، الغني بالايحاءات والترابطات ، ورفعاها إلى مرتبة سامية الجلال .

وبالاضافة إلى مواقفهما الثقافية العامة ، فان نرفال وفلوبير جاءا إلى الشرق بأسطوريات شخصية كان مدار اهتمامهما ، بل حتى بنيتها ، يتطلبان الشرق . وقد مَسَّتْ النهضة الشرقية ، كما كان كوينتْ وآخرون قد حددوها ، شغاف كل منهما : وجاءا يبحثان عن الحيوية التي تمنحها روعة العريق والغريب المدهش . ومع ذلك ، فقد كانت الحجة إلى الشرق بالنسبة لكل منهما بحثاً عن شيء شخصي نسبياً : كان فلوبير يبحث عن « وطن » كما سماه جان برونو،[٩٥] في منبع أصول الديانات ، والرؤى ، والقِدَم الكلاسيكي ؛ وكان نرفال يبحث ، أو بالحري يتبع ، آثار عواطفه وأحلامه الشخصية ، مثلما فعل يوريك < بطل > شتيـرن قبله . ومن ثمَّ ، فقد كان الشرق ، بالنسبة لكل منهما ، مكاناً لما كان قد عاينه من قبل ، كما كان لكل منهما ، مع الاقتصاد الفنيّ الذي يميز كل خيال جمالي رئيسي ، مكاناً يرجع إليه بعد أن تكتمل الرحلة الفعلية . ولم يُسْتَنْفِدِ الشرق بالنسبة لأيٍ منهما باستخداماتهما له ، رغم أن حسّاً بالخيبة ، وانقشاع الوهم ، وسقوط السريّة ، كثيراً ما يبرز في كتاباتهما الشرقية .

تنبع الأهمية القصوى لنرفال وفلوبير في مثل هذه الدراسة للعقل الاستشراقي في القرن التاسع عشر من كونهما أنتجا أعمالاً ترتبط بنمط الاستشراق الذي ناقشناه حتى الآن وتعتمد عليه ، لكنها تبقى ، مع ذلك ، مستقلة عنه . ثمة أولاً قضية مجال أعمالهما ومداها . لقد أنتج نرفال <كتابه> **رحلة في الشرق** كمجموعة من الملحوظات والتخطيطات الأولية والقصص ، والشذرات المتعلقة بأسفاره . لكننا نجد انشغاله بالشرق كذلك في < كتابه > **الرؤى**،وفي رسائله،وفي بعض كتاباته الروائيةوالنثريةالأخرى.أماكتابات فلوبير فانها مغمَّسةبالشرق قبل رحلته إليه وبعدها.ويتجلى الشرق في **دفاتر للرحيل**،وفي النسخة الأولى لِـ **إغواءات القديس انطوان** (كما في النسختين الثانية والثالثة) . وفي **هيروديا** ، **وسلامبو** ، والعديد من ملحوظات القراءات والحواريات (سناريو) ، والقصص غير المُنتهية التي ما تزال في متناولنا والتي درسها برونو دراسة ذكية جداً .[٩٦] وثمة أيضاً أصداء للاستشراق في روايات فلوبير الرئيسية الأخرى . وإجمالاً ، فان كلا نرفال وفلوبير كانا باستمرار يحكمان صنعة مادتهما الشرقية ويتمثلانها بصور متنوعة في البنى الخاصة لمشروعيهما الجماليين الشخصيين . لكن هذا لا يعني القول إن الشرق كان عرضياً بالنسبة لأعمالهما . بل على العكس - وبصورة مضادة لكتّاب مثل لين(الذي استعار منه كلاهما دون حياء) وشاتوبريان ، ولامارتين ، ورينان .وساسي - فان شرقهما لم يكن شرقاً أُدْرِكَ ، وصودر ، وقُلِّص ، وصيغ في نظام ترميزي بقدر ما كان شرقاً عِيْشَ فيه ، واستُغِلَّ ، جمالياً وخيالياً ، كمكان رحب مليء بالامكانات . وما عنى كلًّا منهما كان بنية عمله بوصفه حقيقة جمالية ،

وشخصية مستقلة ، لا السبل التي كان يستطيع المرء إذا شاء ذلك ، أن يسيطر بها على الشرق بشكل فعال أو يصوِّرهُ مرئيّاً على الورق . ولم تمتصَّ أنا أي منهما الشرق أبداً ، كما لم توجِدْ هوية الشرق بالمعرفة الوثائقية والنصية به (أي ، بالاستشراق الرسمي ، إيجازاً) .

من جهة أولى ، اذن ، يتجاوز مجال أعمالهما الشرقية ومداها الحدود التي فرضها الاستشراق السُنّي . ومن جهة ثانية ، فان موضوع أعمالهما أكثر من شرقي أو استشراقوي (رغم أنهما يقومان أيضاً بشرقنة الشرق بطريقتهما الخاصة) ، بل إن أعمالهما تتلاعب بصورة واعية بالحدود التي طرحها عليهما الشرق والمعرفةُ المتعلقة به . فنرفال ، مثلاً ، يؤمن بأن عليه أن يسكب في ما يراه الحيوية لأنه كما يقول :

« ما تزال السماء والبحر هناك ، والسماء الشرقية والسماء الأيونيّة* تتبادلان قبلة الحب المقدسة كل صباح ؛ غير أن الأرض ميتة ، ميتة لأن الانسان قتلها ، ولأن الآلهة قد هربت . »

واذا كان للشرق أبداً أن يحيا ، الآن وقد هربت آلهته ، فان ذلك يجب أن يحدث عبر جهوده < نرفال > المخصبة ، ففي رحلة في الشرق يظل الوعي السردي صوتاً مليئاً بالحيوية باستمرار ، يتحرك عبر متاهات الوجود الشرقي متسلحاً ـ كما يخبرنا نرفال ـ بكلمتين عربيتين : طيِّب ، الكلمة التي تجسد القبول ؛ و مافيش ، كلمة الرفض . وتمكنه هاتان الكلمتان ، بصورة انتقائية ، من مجابهة العالم الشرقي الضدي ، واستخراج مبادئه السرية منه . ونرفال ذو استعداد غريزي لادراك أن الشرق هو « موطن الأحلام والايهام » التي تحجب ، كما الحجب التي يراها في القاهرة ، مخزوناً عميقاً ، ثراً من الجنسية الأنثوية . ويكرر نرفال تجربة لين لاكتشاف ضرورة الزواج في مجتمع اسلامي لكنه ، بخلاف لين ، يرتبط بامرأة . وارتباطه بزينب إلزامي بأوجه تتجاوز الزاوية الاجتماعية :

« يجب أن أتّحد بفتاة شابقة نقية من هذه التربة المقدسة ، التي هي وطننا الأول ؛ يجب أن أستحمَّ بينابيع الانسانية المحيية ، التي تدفق منها الشعر وإيمان أجدادنا وعقيدتهم . . . .

أود أن أعيش حياتي مثل رواية ، وأنا أضع نفسي عن رغبة في موضع أحد هؤلاء الأبطال الأشداء الفاعلين الذين يودون ، بأي ثمن ، أن يخلقوا حولهم احتدامية < دراما > ، حبكةً من التعقيد والتشابك ، وبكلمة واحدة ، فعلاً . »[97]

يغرق نرفال نفسه في الشرق ، منتجاً لا سرداً روائياً ، بل ما هو أكثر من ذلك ، نيَّة سرمدية ـ لا تتحقق كاملة أبداً ـ لصهر العقل مع الفعل الفيزيائي . وهذا < الانتاج > ضد السردي ، المتجاوز للحج** هو انعطاف حاد بعيداً عن نمط النهائيَّةِ الكتابية الذي تصوره

---

* الأيونيون : من الهلينيين الذين سكنوا أتيكا ، غربي آسيا الصغرى .

** أود أن أعترف بعجزي عن فهم الدلالة الدقيقة للكلمة المنحوتة هنا ، parapilgrimage . قا مع paramilitary ، مثلاً .

الكتاب السابقون حول الشرق .

يطوّف نرفال ، وقد ارتبط فيزيائياً وتعاطفياً بالشرق ، بصورة رخية عبر ثرواته ، وجوه الثقافي (وبشكل رئيسي ، الانثوي) ، مُمَوْضِعاً في مصر خاصة ذلك « المركز » الأمومي « الغامض السري والمدرَك في آن واحد » الذي تشتق منه الحكمة كلها وتستقى .[٩٨] وتتناوب انطباعاته ، وأحلامه ، وذكرياته مع مقاطع من السرد المنمَّق المُنَمَّط مصاغاً بالأسلوب الشرقي .

وتختلط واقعيات السفر القاسية ـ في مصر ، ولبنان ، وتركيا ـ مع تصميم لاستطراد متعمد ، كما لو أن نرفال كان يكرر رحلة شاتوبريان متبعاً طريقاً نَفَقِيّاً لكنه أقل امبراطورية ووضوحاً . ولقد وصف ميشيل بوتور ذلك بطريقة جميلة :

« في عيني نرفال ، تبقى رحلة شاتوبريان سفراً على السطح ، أما رحلته هو فإنها محسوبة ، تستخدم المراكز الملحقة ، والأورقة الاهليلجية التي تلفُّ المراكز الرئيسية ، ويسمح له هذا عن طريق تغيير المنظور ونقطة المعاينة ، بكشف جميع أبعاد الأحبولة التي تخفيها المراكز العادية . ونرفال ، وهو يطوّف في شوارع القاهرة أو بيروت ، أو القسطنطينية وضواحيها ، في حالة من الرصد والترقب الدائمين لأي شيء يمنحه الفرصة لتحسس كهف يمتد تحت روما وأثينا والقدس [وهي المدن الرئيسية في رحلة شاتوبريان] ..... وكما أن مدن شاتوبريان الثلاث في تواصل وترابط ـ روما بأباطرتها وبابواتها ، تعيد تجميع تراث أثينا والقدس وعهديهما ـ فان كهوف نرفال .... تدخل في فعل اتصال جماعي . »[٩٩]

حتى الفقرتان الرئيسيتان اللتان تقومان على حبكة ، « حكاية الخليفة حكيم » و« حكاية ملكة الصباح » اللتان يفترض أن تقدما إنشاء سردياً متيناً مستمراً ، يبدو أنهما تدفعان نرفال بعيداً عن نهائية « ما هو فوق الأرض » وتقربانه أكثر فأكثر الى عالم داخلي من المفارقات الضدية والحلم يشبحه دون لأي . وتعالج كلتا الحكايتين مشكلة الهوية المتعددة وأحد متخللاتها المعنوية ـ المقرر صراحةً ـ موضوع الاستحرام ، وتعيدنا كلتا الحكايتين إلى عالم نرفال الشرقي الجوهري ، عالم الأحلام الانسيابية المترددة التي تتضاعف وتتكاثر مُتجاوزة الثبات والتحديد ، والمادية . وحين تكتمل الرحلة ، ويبلغ نرفال مالطة في طريق عودته إلى البر الأوروبي ، يدرك أنه الآن في « أرض القر والأعاصير وأن الشرق الآن ليس بالنسبة إلي ، أكثر من حلم من أحلامي الصباحية التي تليها مباشرة هموم النهار . »[١٠٠] وتضم رحلته في صلبها صفحات عديدة منسوخة عن كتاب لين **المصريون المعاصرون** ، لكن حتى الثقة السلسة لهذه الصفحات تبدو وكأنها تنحَلُّ في العنصر الكهفي ، التفكيكي دون حدود ، والذي هو شرق نرفال .

ويزودنا دفتره الذي أعده (لكتابه) **رحلة في الشرق** ، فيما أعتقد ، بنصَّين مثاليين لفهم الطريقة التي أطلق شرقه نفسه بها من عقال كل ما يقارب أن يكون تصوراً استشراقياً

للشرق ، رغم أن عمله يعتمد ، إلى حد ما ، على الاستشراق . **فشهيته** ، أولاً ، تجهد لكي تجمع التجربة والذاكرة دون تمييز ، « أحس بالحاجة لتمثّل كل الطبيعة (النساء الأجنبيات) . ذكرى أنني قد عشت فيها . » أما الثاني فانه يزيد أحكام الأول ويعمقه : « الأحلام والجنون . . . رغبة الشرق . أوروبا تسمو . الحلم يتحقق . . . هي . فررت منها فضيعتها . . . . سفينة الشرق »[١٠١] . ويرمز الشرق إلى بحث نرفال عن الحلم ، والمرأة الهاربة التي تحتل مكاناً مركزياً فيه ، كشهوة وكفقدان في آن واحد . وتشير سفينة الشرق بشكل لغزي إما إلى المرأة كسفينة تحمل الشرق أو ، كما يحتمل ، إلى سفينة نرفال نفسه للشرق ، **رحلته** النثرية . وفي كلتا الحالتين ، فان الشرق موحَّدُ الهوية بالغياب الاحتفالي التذكاري .

كيف نستطيع بغير ذلك ايضاح استخدام نرفال الكسول ، في **الرحلة** ، وهي نتاج عقل على هذه الدرجة من الأصالة والفردية ، لعيِّنات كبيرة من كتاب لين ، مدموجة دون نأمة من قبل نرفال باعتبارها **أوصافه** هو للشرق ؟ إن الأمر ليبدو وكأن نرفال ، وقد أخفق في كلا بحثه عن واقع شرقي مستقر ، ونيته لاعطاء إعادة تقديمه للشرق ترتيباً منتظماً ، كان يستخدم السلطة المستعارة لنص استشراقي معترف بشرائعيته . فبعد رحلته ، ظلت الأرض ميتة ، ولم تكن نفسه ذاتها بأقل خدراً أو إنهاكاً مما كانت عليه سابقاً باستثناء تجسيداتها المحتزَّة بذكاء لامع ، لكن المشتتة ، في **الرحلة** . ولذلك فان الشرق بدا ، استرجاعياً ، وكأنه ينتمي إلى عالم سلبي ، كانت سفينته الوحيدة الممكنة الكتابات السردية المخفقة ، والحوليات المضطربة ، ومجرد النقل للنصوص البحثية . لكن نرفال ، على الأقل ، لم يحاول أن ينقذ مشروعه بالاستسلام عن رضى مطلق للمخططات الفرنسية في الشرق ، رغم أنه لجأ إلى الاستشراق من أجل عدد من النقاط التي طرحها .

على النقيض من رؤيا نرفال السلبية لشرق مفرغ ، كانت رؤيا فلوبير مادية بصورة بارزة . وتكشف ملحوظات أسفاره ، ورسائله إنساناً يصف الأحداث والأشخاص ، والوضعيات بدقة وحرص متمتعاً بغرابتها وشذوذها ، دون أن يحاول أبداً أن يخفف من حدّة التنافرات التي يراها أمامه . وفيما يكتب (بل ربما كان الأمر لأنه يكتب) يقع التأكيد على ما يجذب النظر ، مترجَماً إلى عبارات مصنَّعة صناعة واعية : مثلاً «النقوش وزريق الطيّور هما الشيئان الوحيدان في مصر اللذان يدلان أي دلالة على الحياة»[١٠٢] ويتجه ذوقه إلى المنحرف الشاذ ، الذي كثيراً ما يتخذ شكلاً هو مزيج من الحيوانية المتطرفة ، بل حتى من الشرِّية البشعة ، مع التنقية المفرطة والفكرية ، أحياناً . ومع ذلك فلم يكن هذا النمط المعين من الانحرافية الشاذة شيئاً يُلاحظ وحسب ، بل إنه دُرِس ، وأصبح يمثل عضواً أساسياً في عمل فلوبير الروائي .

وتكتسب الضديات المألوفة ، أو المتلابسات ، كما أسماها هاري لَيفين ، التي تهوم في كتابات فلوبير ـ الجسد ضد العقل ، سالومي ضد القديس يوحنا ، سالامبو ضد القديس

انطوان؟(١٠٣) ـ سَرَيانِيَّة قوية عن طريق ما عاينه في الشرق ، ما استطاع أن يراه فيه ، بمعرفته الاصطفائية ، من مشاركة بين المعرفة والشهوانية الكلية . ففي الصعيد ، فتنه الفن المصري القديم ، بحذلقته وفسوقيته المتعمدة : « وهكذا فقد وُجِدَتْ الصور القذرة حتى في أعماق التاريخ الغابر . » ويبدو في المقطع التالي إلى أي مدى أجاب الشرق ، في الواقع ، على الأسئلة أكثر مما أثارها :

« تسألينني [والدة فلوبير] عمّا اذا كان الشرق يرقى الى الصورة التي تخيلتها له . نعم إنه لكذلك ، بل أكثر من ذلك ، فالشرق يتجاوز بكثير الفكرة الضيقة التي حملتها عنه . لقد وجدت كل ما كان ضبابياً في ذهني محدّداً تحديداً واضحاً . واحتلت الحقائق محل الافتراضات ـ إلى درجةهي من الامتياز بحيث أنني غالباً ما أشعر وكأنني أعثر فجأةعلى أحلام منسية . »(١٠٤)

يبلغ عمل فلوبير درجة من التعقيد والتشابك ومن الضخامة تجعل أي مسرد بسيط لكتاباته الشرقية ذا طبيعة تخطيطية أولية وناقصاً نقصاً فادحاً . ومع ذلك ، فان من الممكن ، في السياق الذي خلقه كتّاب آخرون عن الشرق ، تقديم وصف عادل لعدد من الملامح الرئيسية في استشراق فلوبير . واذا أخذنا بعين الاعتبار الفرق بين الكتابات الشخصية صراحة (الرسائل ، ملحوظات الأسفار ، نثرات المذكرات) والكتابات الجمالية رسمياً (الروايات والحكايات) فإنه يظل بوسعنا أن نقول إن منظور فلوبير الشرقي متجذِّر في بحث ذي توجُّهٍ شرقي وجنوبي عن « البديل الرؤيوي » الذي كان « يعني الألوان البهية الزاهية ، في مقابل الصبغة الرمادية لمناظر الأرياف الفرنسية ، وكان يعني المَعْجَبَةَ المثيرة ، بدلاً من الروتين الممل ، والغامض السرمدي بدلاً من المألوف كلية(١٠٥) . لكنه حين زار الشرق بهره الشرق بضعفه وتفككه وهرمه . فاستشراق فلوبير اذن ، مثل كل استشراق آخر ، إحيائي : فعليه هو أن يبعث الحياة في الشرق ، عليه أن يوصله إلى نفسه وإلى قرائه ؛ وما سيحقق المهمة هو تجربته للشرق في الكتب وفي الواقع ، واللغةُ التي يصفه بها . ومن ثم فان رواياته عن الشرق كانت إعادة ترتيب محكم ، تاريخي ، ومتفقّه . فقرطاجة في سلامبو نُتاج خيال القديس انطوان المحموم ، ثمرات أصيلة لقراءات فلوبير الواسعة في مصادر الديانات ، والحروب ، والطقوس ، والمجتمعات ، الشرقية .

وما يحتفظ به العمل الجمالي الرسمي ، بالاضافة إلى آثار قراءات فلوبير وتنقيحاته النهمة ، هو ذكريات الترحال في الشرق . تحدد مكتبة الأفكار الموروثة المستشرق بأنه «رجل واسع الترحال»(١٠٦) . بيد أن فلوبير ، خلافاً لمعظم الرحالةالآخرين ، يسخِّر رحلاته لأغراض بارعة . فمعظم تجاربه تنقل بشكل مسرحي . وهو معنيٌّ لا بمضمون ما يراه وحسب ، بل ـ مثل رينان ـ بالطريقة التي يراه بها ، وبالطريقة التي يبدو بها الشرق ، بشكل مخيف أحياناً لكنها بجاذبية دائماً ، وهو يقدم نفسه إليه . ففلوبير هو جمهور الشرق الأفضل :

« . . . . . مستشفى قصر العيني . مُعتنى به عناية جيدة . عمل كلوت بيه ـ ما تزال يده

واضحة للعيان . حالات من الزهري ، وفي جناح مماليك عباس ثمة عدد منهم مصابون به في أدبارهم . وباشارة من الطبيب ، وقفوا جميعاً على أسرّتهم ، وفكوا أحزمة سراويلهم (كان ذلك مثل تمرين عسكري) وفتحوا أدبارهم بأصابعهم ليظهروا تقرحاتهم . أقماع ضخمة ؛ في دبر أحدهم كان شعر قد نما . وكان عضو شيخ بينهم قد انسلخ جلده تماماً ، أجفلت من الرائحة الكريهة . إنسان مصاب بالكساح : يدان ملويتان إلى الوراء ، أظفار طويلة كالمخالب ، كان تركيب عظام جذعه واضحاً وضوح هيكل عظمي ، وكانت بقية جسمه ، أيضاً ، نحيلة بشكل خارق ، ورأسه منقوشاً بدوائر من البرص المائل إلى البياض . غرفة التشريح . على الطاولة جثة عربية مفتوحة تماماً ، شعر جميل أسود . . . . . »(١٠٧) .

ترتبط التفاصيل الباهرة في هذا المشهد بمشاهد عديدة في روايات فلوبير حيث يوصف المرض لنا كما لو < كنا > في غرفة عمليات طبية . ويذكّر انسحاره بالتشريح والجمال ، مثلاً ، بالمشهد النهائي في سلامبو ، الذي يصل ذروته بموت ماتو المراسيمي . وفي مشاهد كهذه ، تُقمَع مشاعرا الاشمئزاز أو التعاطف قمعاً كلياً ، فما يهم هو الوصف الصحيح للجزئيات الدقيقة .

أما أكثر اللحظات احتفائية في أسفار فلوبير الشرقية فانها ترتبط بـ كُشُكْ هانم ، وهي راقصة ومحظية مصرية شهيرة قابلها في وادي حلفا . وكان قد قرأ في كتابات لين عن العالمات والخول ، أو البنات والشباب الراقصين على التوالي ، بيد أن خياله ، لا خيالَ لين ، هو الذي استطاع أن يدرك فوراً ويتمتع بالمفارقة الضدية التي تكاد تكون ماورائية < ميتافيزيقية > في اسم العالمة وحرفتها (وقد كرر جّوزيف كونراد ، في < روايته > النصر ، ملاحظة فلوبير بجعل بطلته الموسيقية ـ ألما ـ ذات جاذبية وخطورة لا تقاومان على أكسل هَيْسْتْ) . في العربية تعني العالمة امرأة متفقهة ، وكان ذلك اللقبَ الذي أطلق على منشدات الشعر المجيدات في المجتمع المصري المحافظ في القرن الثامن عشر . ومع منتصف القرن التاسع عشر ، كان اللقب قد استخدم كنوع من الاسم المهني للراقصات اللواتي كنَّ أيضاً عاهرات . وكذلك كانت كشك هانم التي شاهد فلوبير رقصتها « النحلة » قبل أن يضاجعها ، وكانت كشك دون شك النموذج البدئي لعدد من شخصيات رواياته النسائية ، بشهوانيتها المتفقهة ، ولطافتها و (تبعاً لفلوبير) خشونتها اللامبالية : وقد أحبَّ فلوبير فيها بشكل خاص أنها بدت وكأنها لا تطلب منه شيئاً أبداً ، بينما امتزجت « الرائحة المثيرة للغثيان للبق في سريرها بشكل ساحر مع عطر جلدها ، الذي كان يقطر منه الصندل . » وبعد رحلته ، كتب فلوبير إلى لويس كوليه مطمئِناً إلى أن « المرأة الشرقية ليست أكثر من آلة ، فهي لا تفرّق بين رجل وآخر . » وقد سمحت له جنسية كشك الصماء التي لا يمكن تقليصها بالاستغراق في تأملات تذكرنا سيطرتها الشابحة عليه ، بصورة ما ، بـ ديزلوريز وفردريك مورو في نهاية التربية العاطفية :

« أما أنا ، فلم أكد أغمض عيني . كنت أراقب المخلوقة الجميلة نائمة (تشخر ، ورأسها

على ذراعي وقد انزلقت اصبعي الصغيرة تحت عقدها) وكانت ليلتي وهماً ، حلماً متوتّراً لا نهائياً ـ ولذلك مكثت . وفكرت بليالي في مواخير باريس ـ وعادت سلسلة متلاحقة من الذكريات القديمة ـ وفكرت بها أيضاً ، برقصتها ، بصوتها وهي تغني أغنيات كانت بالنسبة إليّ دون معنى بل حتى دون كلمات يمكن تمييزها . »[108] .

المرأة الشرقية هي مناسبة وفرصة لتأملات فلوبير ؛ فهو مسحور باكتفائها الذاتي ، بلامبالاتها العاطفية ، وكذلك بما تسمح له ، وهي تستلقي إلى جانبه ، بالتفكير به . وفي كونها عرضاً لأنوثة باهرة لكنها غير معبرة لغوياً ، أكثر منها امرأة ، فان كشك هي النموذج البدئي لشخصيتي فلوبير سالامبو وسالومي ، وكذلك لجميع الصور المعدولة للاغواء الجسدي الأنثوي الذي يتعرض له القديس انطوان في روايته ـ وكانت كشك تستطيع أن تقول مثل ملكة سبأ (التي رَقَصَتْ هي أيضاً «النحلة»)ـ لو امتلكت القدرةعلى الكلام ـ «أنا لست امرأة، أنا عالم»[109] . وكشك، اذا عوينت من زاوية أخرى ، رمز مقلق للخصوبة ، شرقية بصورة غريبة في جنسيتها الرخية المترفة والتي تبدو دون حدود . وقد احتلَّ منزلها قرب مصب النيل مكاناً مماثلاً بنيوياً للمكان الذي يخبأ فيه حجاب تانيت ـ الآلهة التي توصف بأنها حاضرة الخصوبة دائمتها ـ في سالامبو[110] لكن قدر كشك ، مثل تانيت ، وسالومي ، وسالامبو ، كان أن تظل عاقراً ، مفسدة ، دون نسل . ويشير المقطع التالي إلى الدرجة التي تحولت إليها كشك والعالم الشرقي الذي سكنته إلى عنصر توتير وحدة لاحساس فلوبير نفسه بالعالم :

« إن لدينا أوركسترا ضخمة ، ومذاقاً غنياً للطعام ، ومصادر متنوعة . ونحن نعرف حيلاً أكثر وخدعاً قد تكون أكثر مما عُرِفَ في أي لحظة سابقة . لا ، إن ما نفتقر إليه هو المبدأ الداخلي ، روح الشيء ، فكرة الشيء ذاتها . نحن نُدَوِّنُ الملحوظات ، ونقوم بالرحلات : خواء خواء . ونصبح باحثين ، وعلماء آثار ومؤرخين ، وأطباء ، وحذّائين ، أناساً ذوي ذوق , وأيّ خير في ذلك كله ؟ أين هو القلب والحيوية والنسغ ؟ من أين نبدأ ؟ وأين نمضي ؟ نحن نتقن المصَّ ، ونمارس كثيراً من اللعب اللسانية ، ونداعب لساعات طويلة : لكن الشيء الحقيقي أن نقذف المني ، أن ننجب الطفل . »[111] .

يتخلل لحمةَ تجارب فلوبير الشرقية كلها ، مثيراً أو مخيباً ، ترابطٌ يكاد يكون مطرداً بين الشرق والجنس . وليس فلوبير ، باقامته لهذا الترابط ، المثلَ الأول ، كما أنه ليس المثل الأكثر مبالغةً ، لمتخللٍ جذري مُلِحٍّ الى درجة كبيرة في مواقف الغرب من الشرق . بل إن المتخلل الجذري نفسه في الواقع ثابت غير متغير ، مع أن عبقرية فلوبير قد تكون فعلت أكثر مما كان بوسع أي عبقرية أخرى أن تفعله لاعطاء هذا المتخلل كرامة وجلالاً فنيين . أما لماذا ما يزال الشرق يبدو وكأنه يوحي لا بالخصوبة فقط بل بالوعد الجنسي (والتهديد) ، والحواسية التي لا تفي ، والرغبة التي لا حدود لها ، والطاقات التوليدية العميقة ، فذلك أمر للمرء أن يَتَكَهَّن حوله : لكن ذلك ليس مجال دراستي التحليلية هنا ، رغم ظهوره الذي كثيراً ما يشار إليه . على أي حال ، ينبغي أن

يقرّ المرء بأهميته بوصفه شيئاً يستثير في المستشرقين استجابات معقدة متشابكة ، بل يستثير أحياناً اكتشافاً للذات مخيفاً ؛ ولقد كان فلوبير حالة شيّقة دالّة على ذلك .

لقد قذفه الشرق معيداً إيّاه إلى مصادره البشرية والتقنية الخاصة . ولم يستجب الشرق ، تماماً كما أنّ كشك لم تستجبْ ، لحضوره . وشعر فلوبير ، واقفاً أمام حياة الشرق التي تتابع مسيرتها ، كما شعر لين قبله ، بضعفه المطلق المنفصل ، بل ربما شعر كذلك بانعدام الرغبة ، الذي خلقه هو في نفسه ، للدخول والتحول إلى جزء مما رآه . وكانت هذه ، طبعاً ، مشكلة فلوبير الأزلية ؛ فقد وجدت قبل أن يرحل شرقاً ، كما بقيت بعد رحلته . ولقد اعترف فلوبير بالصعوبة ، التي كان دواؤها المضاد في عمله (وخصوصاً في عمل شرقي مثل **اغواءات القديس انطوان**) أن يؤكد شكل التقديم الموسوعي لمادة ما على حساب الانخراط الانساني في الحياة . وبالفعل ، فان القديس انطوان ليس شيئاً إن لم يكن إنساناً كان الواقع بالنسبة له سلسلةً من الكتب والمُعْجَبات والمشاهد الاستعراضية التي تتكشف أمام عينيه مغاويةً وبعيدة عنهما . وكل معرفة فلوبير الضخمة مبنيّة ـ كما قال ميشيل فوكو بادراك كاشف ـ مثل مكتبةمسرحيةخارقة،تعرض نفسها أمام عيني الناسك؛[١١٢]ويحمل الاستعراض ، بذاته ، وفي شكله ، ذكريات فلوبير عن قصر العيني (التمرين العسكري للمصابين بالزهري) ولرقصة كشك . غير أن ما هو ألصق بالنقطة التي تناقش هنا هو أن القديس انطوان متبتل إغواءاتُه بصورةرئيسيةهي اغواءات جنسية. وبعد أن يتحمل كل أنواع السحر الخطر ، فانه في النهاية يوهب لمحةً سريعة تطل على العمليات الحيوية (البيولوجية) للحياة ، وتنتابه نشوة محمومة لأنه استطاع أن يرى الحياة وهي تولد ، وذلك منظر أحس فلوبير بأنه غير كفؤ لرؤيته خلال نزوله في الشرق . بيد أن كون انطوان محموماً يعني أن علينا أن نقرأ المشهد قراءة مفارقةٍ فكهة . وما يوهب له في النهاية ، الرغبة في أن **يصير** مادة ، أن **يصير** الحياة ، هي في أفضل الأحوال رغبة وحسب ـ لاّ نستطيع أن نعرف ماإذا كانت قابلة للتحقيق والاشباع أم لا .

رغم حيوية ذكائه ومقدرته الهائلة على التمثُّل الفكري ، فقد شعر فلوبير في الشرق ، أولاً ، بأنك « بقدر ما تزيد تركيزك عليه (بالتفصيل) بقدر ما تصبح عاجزاً عن إدراك الكل»ثم ، ثانياً،بأن «الأجزاء تسقط في مواقعها الطبيعيةبنفسها.»[١١٣]وفي أفضل الحالات ، فان هذا ينتج شكلاً مثير الفخامة ، بيد أنه يبقى ممتنعاً على مشاركة الغربي الكلية فيه . وقد كانت هذه ، على صعيد أول ، معضلة شخصية بالنسبة لفلوبير ، ولقد ابتكر سبلاً ، ناقشنا بعضها ، لمعالجتها لكنها ، على صعيد أكثر عمومية ، كانت مشكلة معرفية صعبة وُجِدَ من أجلها ، طبعاً ، ميدان الاستشراق . وفي لحظة من لحظات رحلته الشرقية ، تأمل فلوبير فيما يمكن أن يؤدي إليه التحدي المعرفي . وفي غياب ما أسماه الروح والأسلوب ، يمكن للعقل أن « يتيه في علم الآثار » . وهو يشير هنا إلى نمط من الأثرية المنظمة بصرامة والتي تتم عن طريقتها صياغة الغريب ، والغريب المدهش ، في المعاجم ، ونظم

الترميز ، وأخيراً ، في شعيرات لغوية من النمط الذي سخر منه فيما بعد **معجم الأفكار الموروثة** . وتحت تأثير موقف كهذا ، فان العالَم « سَيُنَظَّم مثل كلية . وسيكون المعلمون القانون ويلبس الجميع زيّاً موحداً[١١٤] . ونقيضاً لانضباط مفروض كهذا ، شعر فلوبير دون شك بأن معالجته هو للمادة الغريبة المدهشة ، وبشكل خاص المادة الشرقية التي كان قد جربها وقرأ عنها لسنوات ، كانت أفضل بما لا يقاس . ففي معالجته كان ثمة مجال على الأقل لشيء من حس الفورية ، والخيال ، والبراعة ، أما في صفوف مجلدات علم الآثار فان كل شيء ما عدا « المعرفة » كان قد نُبِذَ وطُرِحَ خارجاً . ولقد كان فلوبير ، إلى درجة تفوق معظم الروائيين ، ذا اطلاع على المعرفة المنظمة ، ونتاجاتها ، ونتائجها : وهي نتاجات جلية تماماً في ما حل ببوفار وبيكوشيه من نكبات ، لكنها كانت ستكون واضحة إلى الدرجة نفسها من الملهاتية في ميادين كالاستشراق ، الذي كانت مواقفه النصية تنتمي إلى عالم **الأفكار الموروثة** . ولذلك فقد كان بوسع المرء إما أن يبني العالم بحيوية وأسلوب < متميز > ، أو أن ينسخه دون عياء تبعاً لقواعد لا شخصية جامعية من الاجراءات المتبعة . وفي كلتا الحالتين ، فقد كان ثمة إقرار صريح ، فيما يتعلق بالشرق ، بأنه كان عالماً في مكان آخر ، منفصلاً عن الارتباطات العادية والعواطف العادية ، والقيم < السائدة > في عالمنا نحن في الغرب .

في جميع رواياته ، ربط فلوبير بين الشرق وبين هروبيّة الاستيهام الجنسي . تتوق إيما بوفاري وفردريك مورو في حياتهما البورجوازية الرتيبة المضجرة (أو المنهكة) إلى ما لا يملكانه وينسرب ما يدركان أنهما يريدانه بسهولة إلى أحلام يقظتهما محشواً داخل شعيرات لغوية شرقية : الحريم ، والأميرات ، والأفراد ، والعبيد ، والحجب ، والراقصات والراقصون الشباب ، والشربات ، والمراهم وما إلى ذلك . والمخزون المسرحي مألوف ، لا لأنه يذكرنا برحلات فلوبير نفسه في الشرق وهوسه به ، بل ، إلى حد أبعد ، لأن الترابط ، من جديد ، قائم بوضوح بين الشرق وحرية الجنس المباح . وإنه ليحسن بنا أن نُقِرَّ بأن الجنس ، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر بتبرجزها المتزايد ، كان قد تحول إلى عنصر مؤسساتي إلى درجة بعيدة . فمن جهة أولى ، لم يكن ثمة شيء اسمه الجنس « الحر ـ المباح » ؛ ومن جهة ثانية ، استتبع الجنس في المجتمع شبكة من الالتزامات القانونية ، والأخلاقية ، بل حتى السياسية والاقتصادية من نمط تفصيلي ومرهق دون شك . وتماماً ، فكما كانت الممتلكات الاستعمارية المختلفة ـ عدا عن فائدتها الاقتصادية لأوروبا الحواضر المركزية ـ ذات فائدة بوصفها أمكنة أرسل إليها الأبناء المشاكسون ، والسكان الزائدون عن الحاجة من جانحين ، وفقراء ، وسواهم من غير المرغوب فيهم ، فقد كان الشرق مكاناً يذهب إليه المرء بحثاً عن تجربة جنسية لا تنال في أوروبا . وليس ثمة من كاتب أوروبي ، أو كاتبة أوروبية ، كتب عن الشرق أو سافر فيه في مرحلة ما بعد ١٨٠٠ ، استثنى نفسه أو نفسها من هذا البحث : فلوبير ، نرفال ، « دِكْ القذر » بيرتن ، ولين هم الأكثر بروزاً فقط . وفي القرن العشرين ، يحضر إلى

الذهن جيد ، وكونراد ، وموم ، وعشرات غيرهم . وما سعوا إليه غالباً هو - بحقّ - فيما أعتقد - نمط آخر من الجنسية ، قد يكون أكثر خلاعة وأقل إحساساً بالاثم ؛ لكن حتى هذا البحث ، اذا كرره عدد كاف من الناس ، يمكن أن يصل (وقد وصل فعلاً) إلى الدرجة نفسها من الانتظام والتوحدية التي وصلتها المعرفة . وبمرور الوقت أصبح « الجنس الشرقي » سلعة تعادل في سوائيتها أي سلعة أخرى في المتناول ضمن الثقافة الجماهيرية ، بحيث أن القراء والكتاب كانوا يستطيعون الحصول عليها ، إذا رغبوا في ذلك ، دونما حاجة إلى الذهاب إلى الشرق .

كان صحيحاً دون شك أن فرنسا ، مع منتصف القرن التاسع عشر ، وإلى درجة لا تقل عن انكلترا وبقية أوروبا ، كانت قد طوّرت صناعة معرفة مزدهرة من النمط الذي كان فلوبير قد خافه . فقد كان عدد عظيم من النصوص ينتج، وكانت، وذلك أهم، الوكالات والمؤسسات المعنية بإشاعة هذه النصوص وانتشارها موجودة في كل مكان . وكما لاحظ مؤرخو العلوم والمعرفة ، فقد كان تنظيم حقول المعرفة العلمية والمتفقهة الذي تمّ في القرن التاسع عشر ، صارماً وشاملاً في آن واحد . وقد أصبح البحث نشاطاً متواتراً منتظماً ؛ وكان ثمة تبادل منظم للمعلومات ، واتفاق على ماهية المشكلات < المطروحة > وكذلك على المناسق الملائمةللبحث ولنتائج البحث(١١٥). وكان الجهاز الذي يخدم الدراسات الشرقيةجزءاً من هذا الواقع ، وذلك بالتأكيد ما كان في ذهن فلوبير حين أعلن أن « كل إنسان سيلبس زياً موحداً » ولم يعد المستشرق هاوياً موهوباً مليئاً بالحماسة ، واذا كان كذلك ، فان المشكلات ستعترض سبيل أخذه مأخذ الجد كباحث . وأن يكون المرء مستشرقاً أصبح يعني التدريب الجامعي في الدراسات الشرقية (وبحلول ١٨٥٠ كان قد أصبح لكل جامعة رئيسية في أوروبا منهج متكامل في أحد فروع الدراسات الشرقية) ، وعنى ذلك الدعم المادي لرحلات المرء (من قبل احدى الجمعيات الآسيوية ، أو من قبل لجنة اكتشاف جغرافية أو عن طريق منحة حكومية) ، وعنى ذلك النشر بشكل مقرّ مجاز (وقد يكون ذلك في طبعة لاحدى الجمعيات المتفقهة أو للجنة الترجمة < من اللغات > الشرقية) . وبالنسبة لنقابة باحثي الاستشراق وللجمهور الواسع معاً ، كان مثل هذا الاقرار الموحد الذي كسا البحث الاستشراقي ، لا الشهادة الشخصية أو الانطباعية الذاتية ، هو العلم .

وقد أضيف إلى التنظيم الخانق للمادة الشرقية الاهتمام المتسارع الذي أولته القوى <العظمى> (كما لُقِّبت الامبراطوريات الأوروبية) للشرق ولشرقي المتوسط (الليفانت) بصورة خاصة . ومنذ وقعت معاهدة شَنَك عام ١٨٠٦ بين الامبراطورية العثمانية وبريطانيا العظمى ، فقد كانت المسألة الشرقية تحوّم في الأفق الأوروبي المتوسطي بصورة متزايدة البروز . ولقد كانت مصالح بريطانيا في الشرق أضخم من مصالح فرنسا ، لكن علينا ألا ننسى تحركات روسيا إلى الشرق (فقد احتلت سمرقند وبخارى عام ١٨٦٨ ؛ وكان الخط الحديدي عابر الخزر يزداد امتداداً بانتظام) ، أو تحركات المانيا أو النمسا - هنغاريا . بيد أن

تدخل فرنسا في شمال أفريقيا لم يكن المكوّن الوحيد لسياستها الاسلامية . ففي ١٨٦٠ ، أثناء الصدامات بين الموارنة والدروز في لبنان (التي كان لامارتين ونرفال قد تنبآ بها) ، دعمت فرنسا المسيحيين ، بينما دعمت انكلترا الدروز ، ذلك أن ما كان يقف في المركز من السياسة الأوروبية في المشرق بأكملها هو مسألة الأقليات ، التي ادّعت القوى<العظمى> كلٌّ بطريقتها الخاصة، أنها تحمي «مصالحها» وتمثّلها. وقد درست جميع الأقليات من يهود ، وروم ارثوذكس ، وارثوذكس روسيين ، ودروز ، وشركس ، وأرمينيين ، وأكراد ، والمذاهب والملل المسيحية الصغيرة المختلفة وخُطِّط لها ، وتُؤومرعليها من قبل القوى الأوروبية التي كانت ترتجل ، كما كانت تصوغ وتبني ، سياساتها الشرقية .

إنني لأذكر مثل هذه الأمور ببساطة كوسيلة لأبقي حياً الحس بتراكم طبقة فوق طبقة من المصالح ، والمعرفة الرسمية ، والضغط المؤسساتي ، الذي غطى الشرق ، كموضوع وكاقليم جغرافي، خلال النصف الثاني من القرن التاسع عشر[١١٦] . وحتى أكثر كتب الرحلات سلامةوأقلها إساءة ـ ولقد كُتِبَتْ مئات منها ، حرفياً ، بعد منتصف القرن ـ أسهمت في ازدياد كثافة الوعي العام للشرق ؛ ولقد فصل خط مستقيم محدد بقوة بين متع الحجاج الأفراد إلى الشرق ومغامراتهم المتنوعة ، وشهاداتهم الغنية بالاحتمالات (وكان بينهم رحالة أمريكيون ، مثل مارك توين وهرمن ملفيل)[١١٧]وبين التقارير الموثوق بها للرحالةالباحثين، والارساليات، والموظفين الحكوميين، وغيرهم من الشهود والخبراء . ولقد قام هذا الخط الفاصل بوضوح في ذهن فلوبير ، كما لا بد أنه كان قائماً في أي وعي فردي لم يكن يمتلك منظوراً بريئاً لمعاينة الشرق كمنطقة للاستغلال الأدبي .

كان لدى الكتاب الانكليز بشكل عام حس أكثر بروزاً وصلابة لما كان يمكن للحج إلى الشرق أن يستتبعه مما كان لدى الفرنسيين . ولقد كانت الهند ثابتاً حقيقياً قيماً في هذا الحس ، ولذلك فقد اكتسبت الأقاليم الواقعة بين البحر المتوسط وبين الهند أهمية خاصة تنسجم مع تلك الحقيقة . ونتيجةً ، فقد كان لدى كتاب رومانسيين مثل بايرن وسكوت رؤ يا سياسية للشرق الأدنى ووعي صدامي للطريقةالتي ينبغي للعلاقات بين الشرق وأوروبا أن تدار بها. ولقد سمح حس سكوت التاريخي له في روايته **الطلسمان وكونت روبرت أوف باريس** بأن يجعل هاتين الروايتين تدوران في فلسطين الحروب الصليبية وبيزنطة القرن الحادي عشر ، على التوالي ، دون أن يقلل ذلك من ادراكه السياسي البارع لكيفية سلوك القوى في الخارج . أما إخفاق رواية دزرائيلي **تانكرد** ، فيمكن أن يُعزى بسهولة إلى معرفة مؤلفها ، التي ربما كانت نامية بإفراط ، بالسياسة الشرقية وشبكة مصالح المؤسسة البريطانية ؛ وتُغرِق رغبةُ تانكرد البارعة للسفر إلى القدس مباشرة قدمي دزرائيلي في حمأة أوصاف معقدة تستثير السخرية لمحاولة زعيم قبلي لبناني استغلال الدروز ، والمسلمين ، واليهود ، والأوروبيين لصالحه السياسي .

وبنهاية الرواية ، فإن بحث تانكرد الشرقي يكاد يكون قد تلاشى لأنه ليس في رؤيـادزرائيلي المادية للواقع الشرقي ما يغذي دوافع البطل التي تميل إلى التقلب . حتى جورج إليوت ، التي لم تزر

الشرق أبداً ، لم تتمكن من الاستمرار في خلق المعادل اليهودي لرحلة حج شرقية في (روايتها) **دانييل دروندا** (١٨٧٦) دون أن تنحرف إلى متاهات تعقيدات الواقع البريطاني كما أثر بشكل حاسم على المشروع الشرقي .

وهكذا، فحين لم يكن المتخلل المعنوي الشرقي بالنسبةللكاتب الانكليزي قضية أسلوبية بالدرجة الأولى (كماهو في **رباعيات فيتزجرالد** أوفي **مغامرات حاجي بابا الاصفهاني**لموريبه) فإنه فرض عليه مواجهة طقم من المقاومات الحادة لاستيهامه الفردي . فليس ثمة أعمال انكليزية تعادل أعمال شاتوبريان ، ولامارتين ، ونرفال ، وفلوبير ، تماماً كما أن معادلي لين الاستشراقيين المبكرين ـ ساسي ورينان ـ كانا أكثر وعياً منه بكثير لكونهما كانا يخلقان ما يكتبان عنه . وكان الشكل في أعمال مثل **أيوثين** لـ كينغليك (١٨٤٤) ومسرد شخصي لرحلة حج إلى المدينة ومكّة لبيرتن (١٨٥٥ ـ ١٨٥٦) تتابعياً بشكل صارم وخطّياً وفياً لخطّيته ،كأن المؤلفين كانا يصفان رحلة تَسَوُّق إلى بازار شرقي أكثر مما كانا يصفان مغامرة . وعمل كينغليك المشهور ، والشعبي إلى درجة لا يستحقها ، هو منسّق < **كتالوج** > مثير للشفقة لمركزية عرقية متبجحة ولمسارد تافهة دون حدود كالشرق الانكليزي . وقد كان غرضه المزعوم من الكتاب هو أن يبرهن على أن الترحال في الشرق مهم « لقولبة شخصيتك وصياغتها ـ أي لهويتك ذاتها » ، بيد أن هذا في الحقيقة ينكشف عمّا لا يعدوأن يكون « تصليباً للاساميتك » ، وحسك بالاستجنابية ، والتمييز العنصري العام في كل شيء .

يخبرنا كينغليك ، مثلاً ، بأن **ألف ليلة وليلة** من الحيوية والابتكار بحيث يستحيل أن يكون قد أبدعها « مجرد شرقي هو ، من حيث الإبداع ، شيء ميت وجاف ـ مومياء عقلية » . ورغم أن كينغليك يعترف بابتهاج بأنه لا يعرف أي لغة شرقية ، فإن جهله لا يقيده عن أن يصدر تعميمات كاسحة عن الشرق ، وثقافته ، وعقليته ، ومجتمعه . والكثير من الآراء التي يكررها آراء شرائعية ، طبعاً ، لكن من الشيق أن نرى إلى أي درجة ضئيلة تركت تجربة رؤية الشرق أثرها على آرائه . وهو ، مثل كثير من الرحالة الآخرين ، أكثر اهتماماً بإعادة صنع نفسه وصنع الشرق (ميت وجاف ـ مومياء عقلية) منه برؤية ما هو في متناول البصر . وكل كائن يقابله لا يعدو أن يوثق إيمانه بأن التعامل مع المشرقيين يتم على أفضل وجه حين يكونون خائفين ، وأي أداة للإرهاب أفضل من أنا غربية حاكمة سيدة ؟ وفي طريقه إلى السويس عبر الصحراء ، وحده ، يمجّد كينغليك اكتفاءه الذاتي وقوته : « لقد كنت هنا في هذه الصحراء الافريقية ، وكنت أنا بنفسي ، لا أحد آخر ، أمسك بمقاليد حياتي ».[١١٨] لقد خدم الشرق كينغليك للغرض التافه نسبياً ، وهو جعله يسيطر على مقاليد نفسه بنفسه .

ومثل لامارتين من قبله ، فقد وحّد كينغليك ، بارتياح ، هوية وعيه المتفوق بوعي أمته ، مع فرق < واحد > هو أنه ، في حالة الرجل الانكليزي ، كانت حكومته أقرب إلى أن تستقر في بقية الشرق مما كانت عليه فرنسا ـ للوقت الحاضر < على الأقل > . وقد رأى فلوبير هذا بدقة كاملة :

« يبدو لي مستحيلاً تقريباً أن انكلترا ، خلال وقت قصير ، لن تصبح سيدة مصر . فهي الآن تملأ عدن بجنودها دون انقطاع ، وعبور قناة السويس سيجعل من السهل على أصحاب الستر الحمراء أن يصلوا القاهرة ذات صباح جميل ـ وستصل الأنباء فرنسا بعد أسبوعين من ذلك وسيصاب الجميع بالدهشة . تذكر تنبؤي : عندما تظهر أولى بوادر المشكلات في أوروبا ، ستحتل انكلترا ، مصر ، وستحتل روسيا القسطنطينية ؛ أما نحن فإننا ،انتقاماً ، سنقود أنفسنا الى الذبح في جبال سورية . »[١١٩] .

بالرغم من كل ما فيها من فردية متبجحة ، تعبِّر آراء كينغليك عن إرادة عامة وقومية بإزاء الشرق ، وأناه هي أداة تعبير هذه الإرادة ، لا سيّدتها بأي شكل ؛ فليس ثمة من دليل في كتابته على أنه كافح من أجل أن يخلق رأياً جديداً حول الشرق ؛ ولم تكن شخصيته أو معرفته كافيتين لتحقيق ذلك ، وهنا يكمن الفرق الضخم بينه وبين ريتشارد بيرتن . فقد كان بيرتن ، كرحالة ، مغامراً حقيقياً ؛ كما كان ، كباحث ، قادراً على الوقوف نداً لأي مستشرق جامعي في أوروبا ؛ وكان ، كشخصيته ، واعياً وعياً تاماً لضرورة التصادم بينه وبين المعلمين الرسميين الذين أداروا أوروبا والمعرفة الأوروبية بهذه اللاهوّية الدقيقة وتلك الصرامة العلمية . ويشهد كل شيء كتبه بيرتن لهذا الاستعداد للصدام ، بازدراء لمنافسيه نادراً ما بلغ الدرجة التي بلغها في تمهيده لترجمته **لألف ليلة وليلة** . ويبدو أنه قد وجد نوعاً خاصاً من المتعة الطفولية في إظهار أنه كان ذا معرفة تفوق معرفة أي باحث محترف ، وأنه قد اكتسب تفاصيل تفوق كل ما اكتسبوه ، وأنه كان قادراً على التعامل مع المادة بفطنة وكياسة وطراوة هم عنها عاجزون .

كما قلت سابقاً ، يحتل عمل بيرتن ، النابع من التجربة الشخصية ، مكاناً وسطاً بين الأجناس الاستشراقية التي يمثلها ، من جهة أولى ، لين ومن جهة ثانية المستشرقون الفرنسيون الذين ناقشت أعمالهم . فسردياته الشرقية بنيت كزيارة حج ، وفي حالة كتابه **زيارة أخرى لأرض ميديان** ، فإنها بنيت كزيارة حج جديدة لمواضع ذات دلالة دينية حيناً ، وسياسية واقتصادية حيناً . وبيرتن حاضر في هذه الأعمال بوصفه الشخصية الرئيسية فيها ، وهو موضوع المغامرة الخارقة أو موضوع لاستيهام (كالكتّاب الفرنسيين) بقدر ما هو المعلق الثقة والملاحظ الغربي المنفصل للمجتمع والعادات الشرقية (مثل لين) . وقد اعتُبر بيرتن بحق الأول في سلسلة من الرحالة الفيكتوريين إلى الشرق الذين كانوا فرديين بعنف (وكان الآخران بْلَنْتْ وداوتي) من قبل توماس أسد الذي يبني عمله على المسافة الفاصلة ، من حيث اللهجة والذكاء ، بين عمل كاتبه (بيرتن) وأعمال أخرى ككتاب أَوْسْتِن لايَرْد **اكتشافات في آثار نينوى وبابل** (١٨٥١) ، وكتاب إليوت وارْبَرْتُن المشهور **الهلال والصليب** (١٨٤٤) ، وكتاب روبرت كيرزُن **زيارة إلى أديرة شرقي المتوسط** (١٨٤٩) ، وكتاب ثاكري (الذي لا يذكره) **ملحوظات عن رحلة من كورنهل إلى القاهرة العظيمة**(١٨٤٥)وهو كتاب مسلٍ باعتدال[١٢٠] . ومع ذلك فإن ميراث بيرتن أكثر تعقيداً وتشابكاً من الفردية بالضبط لأننا نستطيع أن نجد في كتاباته نموذجاً للصراع بين الفردية وبين الشعور القوي بالتلبس القومي مَعَ أوروبا (خصوصاً انكلترا) من حيث هي قوة امبريالية في

الشرق . ويشير أسد بحساسية إلى أن بيرتن كان امبريالياً رغم ربطه المتعاطف لنفسه بالعرب ؛ بيد أن ما هو أكثر علائقية هو أن بيرتن اعتبر نفسه ، في آن واحد ، متمرداً ضد السلطة (ومن هنا توحد الهوية بينه وبين الشرق بوصفه مكاناً للحرية من السلطة الأخلاقية الفيكتورية) وعميلاً محتملاً للسلطة في المشرق . وما هو شيق ، هو طريق التعايش بين دورين متعارضين متعاديين رآهما بيرتن لنفسه .

في النهاية تقلّص المشكلةُ ذاتَها إلى مشكلة معرفة الشرق ، وذلك هو السبب في أن دراستنا لاستشراق بيرتن ينبغي أن تشكل خاتمة مسردنا للبنى الاستشراقية والاستبناء عبر الجزء الأعظم من القرن التاسع عشر . فمن حيث هو مغامر رحالة تصور بيرتن نفسه بوصفه مشاركاً في حياة الناس الذين عاش في أرضهم . واستطاع بنجاح أبعد بكثير من تي . أي . لورنس ، أن يصبح شرقياً ، فهو لم يتكلم اللغة بطلاقة وحسب ، بل إنه استطاع أن ينفذ إلى قلب الإسلام ويحقق ، متنكراً كطبيب هندي مسلم ، الحج إلى مكة . بيد أن حقيقة بيرتن الفائقة ، في اعتقادي ، هي أنه كان بصورة خارقة يدرك إلى أي درجة كانت الحياة الانسانية في المجتمع محكومة بالقواعد وأنظمة الترميز . وتجلو المعلومات الهائلة التي عرفها عن الشرق كلّها ، والتي تنقش كل صفحة كتبها ، أنه عرف أن الشرق بشكل عام والإسلام بشكل خاص كانا نظامين للمعلومات ، والسلوك ، والاعتقاد ، وان كون المرء شرقياً أو مسلماً يعني معرفة أشياء معينة بطريقة معينة ، وأن هذه الأشياء كانت طبعاً خاضعة للتاريخ والجغرافيا ، ولتطور المجتمع في ظروف خاصة به . وهكذا فإن مسارده لرحلاته في المشرق تجلو لنا وعياً مدركاً لهذه الأشياء وقادراً على اتخاذ مسار له فيما بينها ؛ ولم يكن في وسع شخص لم يعرف العربية والإسلام كما عرفهما بيرتن أن يبلغ المدى الذي بلغه إذ أصبح فعلاً حاجاً إلى مكة والمدينة . وهكذا فإن ما نقرأه في نثره هو تاريخ وعي يتلمس طريقه عبر ثقافة أجنبية بفضل امتصاصه بنجاح لأنظمة المعلومات والسلوك فيها . ولقد تمثلت حرية بيرتن في كونه أطلق نفسه من إسار أصوله الأوروبية إلى درجة تكفي لكي يعيش كشرقي . وكل مشهد في الحج يجلوه منتصراً على العقبات التي تعترضه ، هو الأجنبي في مكان غريب . وقد استطاع أن يفعل ذلك لأنه امتلك قدراً من المعرفة بمجتمع أجنبي كافياً لهذا الغرض .

ولا نشعر لدى أي كاتب ممن كتبوا عن الشرق كما نشعر في كتابة بيرتن بأن التعميمات حول الشرقي ـ مثلاً الصفحات التي يكتبها عن مفهوم الكيف عند العرب أو كيف يلائم التعليم العقل الشرقي (وهي صفحات كان يقصد بها بوضوح التصدي لتأكيدات ماكولي الساذجة وردها)ـ[١٢١] هي نتيجة المعرفة المكتسبة عن الشرق بالعيش فيه ، برؤيته فعلاً رؤية مباشرة ، والمحاولة الحقيقية لرؤية الحياة الشرقية من وجهة نظر شخص مستغرق فيها . بيد أن ما يظل أبداً قريباً من السطح في نثر بيرتن هو حسّ آخر يشع منه ، حسّ بالتأكيد والسيطرة على تعقيدات الحياة الشرقية وتشابكاتها . فكل هامش من هوامش بيرتن ، سواء في الحج أو في ترجمته لألف ليلة وليلة (ويصدق ذلك على « مقالته النهائية » لهذه الترجمة) كان يقصد به أن يكون شهادة لانتصاره على نظام المعرفة الشرقية الفاضح أحياناً ، وهو نظام أتقنه بيرتن اتقاناً كليّاً بنفسه . ذلك أننا حتى في نثر

بيرتن لا نُعْطَى الشرق مباشرة أبداً ؛ وكل شيء يتعلق به يقدم لنا عن طريق تدخلات بيرتن العارفة (والشبقة في كثير من الأحيان) ، التي تذكرنا مراراً وتكراراً كيف تسلم بيرتن مقاليد إدارة الحياة الشرقية لأغراض كتابته السردية . وهذه الحقيقة ـ وهي في الحج حقيقة ـ هي ما يسمو بوعي بيرتن إلى منزلة التفوق على الشرق . وفي هذا الموضع ، تجابه فرديته ، بالضرورة ، بل إنها في الواقع تتحد بصوت الامبراطورية ، وهي نفسها نظام من القواعد ، والترميزات ، والعادات المعرفية المحسوسة . وهكذا ، فحين يخبرنا بيرتن في الحج بأن « مصر كنز ينبغي أن ينال » وأنها « الجائزة الأكثر إغراء التي يمدها الشرق لطموح أوروبا ، دون أن يستثني من ذلك حتى القرن الذهبي »[١٢٣] فإن علينا أن نميز كيف يتخلل صوت سيد المعرفة الشرقية المفرط في تميزه الفردي صوت الطموح الأوروبي لحكم الشرق .

يتنبأ صوتابيرتن اللذان يمتزجان في صوت واحد بعمل المستشرقين من حيث هم عملاء امبرياليون مثل تي . أي . لورنس ، وادوارد هنري بالمر ، ودي . جي . هو غارث، وجرترود بل ، وورنالد ستورز ، وسانت جون فيلبي ، ووليام غيفورد بَالْغْريف ، لنسمي فقط بعضاً من الكتاب الانكليز . كانت النية المزدوجة لعمل بيرتن في الوقت نفسه أن يستخدم إقامته في الشرق للملاحظة العلمية وألاّ يضحي بسهولة بفرديته في سبيل تحقيق هذا الغرض . وتقوده الثانية من هاتين النيتين بصورة حتمية إلى الاذعان للأولى لأنه ، كما سيبدو واضحاً إلى درجة أبعد ، أوروبي لا يمكن في نظره لمعرفة كالمعرفة التي يمتلكها للمجتمع الشرقي أن تتاح إلاّ لأوروبي له وعي أوروبي ذاتي لكون المجتمع مجموعة من القواعد والممارسات . وبكلمات أخرى ، فمن أجل أن يكون المرء أوروبياً في الشرق ، وأن يكون كذلك بمعرفة ، فإن عليه أن يرى الشرق ويعرفه بوصفه مجالاً تحكمه أوروبا . والاستشراق ، وهو نظام المعرفة الأوروبية أو الغربية بالشرق ، يصبح هكذا مرادفاً للسيطرة الأوروبية على الشرق ، وتطغى هذه السيطرة بشكل فعّال حتى على الشذوذات المميزة لأسلوب بيرتن الشخصي .

لقد بلغ بيرتن بتأكيد المعرفة الشخصية ، الأصيلة ، المتعاطفة والإنسانية بالشرق إلى أقصى حد يمكن أن تصله في صراعها مع سجل محفوظات المعرفة الأوروبية الرسمية بالشرق . وفي تاريخ محاولات القرن التاسع عشر لترميم أقاليم المعرفة والحياة المختلفة وإعادة بنائها ، وإنقاذها ، أسهم الاستشراق ـ مثل جميع فروع المعرفة الأخرى المتفقهة ذات الإلهام الرومانسي ـ بنصيب وافر . ذلك أن الأمر لم يقتصر على أن هذا الحقل قد تطور من نظام من الملاحظة الملهمة إلى ما دعاه فلوبير كلية منظَّمة للمعرفة ، بل إنه كذلك قلّص شخصيات حتى أكثر المشهورين من ممارسيه فردية ، مثل بيرتن ، إلى دور الناسخ الامبريالي . فمن كونه مكاناً ، أصبح الشرق مجالاً للحكم البحثي الفعلي وللسيطرة الامبريالية الكامنة ، وكان دور المستشرقين المبكرين مثل ساسي ورينان ولين هو أن يزودوا عملهم والشرق معاً بمشهدية إطارية . وقد سيطر المستشرقون المتأخرون ، باحثين كانوا أو تخيّليين ، على المشهد بقوة . وفي مرحلة أكثر تأخراً ، إذ تطلب المشهد إدارة ، أصبح واضحاً أن المؤسسات والحكومات أقدر على لعبة الإدارة من الأفراد . وذلك هو ميراث استشراق القرن

التاسع عشر الذي أصبح القرن العشرون وريثاً له . وعلينا الآن أن نكتنه إلى أبعد مدىً ممكن من الضبط الطريقة التي سيطر بها استشراق القرن العشرين ـ وقد دشنته العملية المطولة لاحتلال الغرب للشرق منذ الـ ١٨٨٠ (ا ت) ـ بنجاح على الحرية والمعرفة ؛ وباختصار الطريقة التي كُرِّس بها الاستشراق رسمياً محوَّلاً إلى نسخة عن نفسه ، يعاد إنتاجها المرة بعد المرة .

الفصل الثالث

الإستشراق الآن

« لقد شوهدوا وهم يحتضنون معبوداتهم مثل أطفال كبار مصابين بالشلل . »

غوستاف فلوبير ،

« إغواءات القديس أنطوان »

« إن فتح الأرض ، الذي يعني غالباً انتزاعها من أولئك الذين لهم بَشْرة مختلفة أو أنوف أكثر تسطيحاً من أنوفنا بقليل ، ليس شيئاً جميلاً حين تتأمله بعناية زائدة . وما يغفر له هو الفكرة < ذاتها > فقط . فكرة تختفي وراءه ؛ لا تظاهر عاطفي ، بل فكرة ؛ وإيمان لا أناني بالفكرة ـ شيء يمكن لك أن تقيمه ، وتنحني أمامه ، وتقدم له قرباناً . . . »

جوزيف كونراد ،

« قلب الظلمة »

١
الاستشراق الكامن والظاهر

حاولت ، في الفصل الأول ، أن أشير إلى مجال الفكر والفعل الذي تغطيه كلمة الاستشراق ، مستخدماً ، كنمطين ذوي امتياز ، التجارب البريطانية والفرنسية للشرق الأدنى ، والاسلام ، والعرب ، ومعهم . وفي هذه التجارب ، اسْتَشْفَفْتُ علاقة غنية وحيمة ، بل ربما كانت العلاقة الأكثر حميميّة ، بين المغرب والمشرق . ولقد كانت هذه التجارب جزءاً من علاقة أوروبية أو غربية بالشرق أكثر شمولاً ، بيد أن ما يبدو أنه ترك أعمق أثر على الاستشراق كان حسّاً بالتصادم ثابتاً إلى حد بعيد لدى الغربيين الذين تعاملوا مع الشرق . وإن مفهوم الحدود الفاصلة بين الشرق والغرب ، والدرجات المختلفة المُتَصَوَّرة للدونيّة والقوة ، ومدى < التنوع > في العمل الذي أُنجِزَ ، وأنماط الملامح المميزة التي نسبت إلى الشرق ، لتشهد كلها بوجود تقسيم تخيّلي وجغرافي إرادي أقيم بين الشرق والغرب ، وعاشه < الغربيون > لقرون عديدة . وفي الفصل الثاني ضاق محرق تركيزي إلى درجة كبيرة . فقد كنت معنيّاً بالمراحل المبكرة لما أسميه الاستشراق الحديث ، الذي بدأ خلال القسم الأخير من القرن الثامن عشر والسنوات الأولى من القرن التاسع عشر . ولأنني لم أنتوِ لدراستي أن تكون تاريخاً سردياً لتطور الدراسات الشرقية في الغرب الحديث ، فقد اقترحت بدلاً من ذلك مسرداً لظهور الاستشراق وتطوره ومؤسساته كما تشكلت ضد خلفية من التاريخ الفكري ، والثقافي ، والسياسي حتى حوالي ١٨٧٠ أو ١٨٨٠ . ورغم أن اهتمامي بالاستشراق هناك قد شمل عدداً متنوعاً كبيراً من الباحثين والكتّاب التخيليين ، فليس في وسعي أن أدعي أنني قدمت أكثر من صورة وجهيّة للبنى النمطية (وميولها العقائدية) التي تشكل هذا الميدان ، ولترابطاته بميادين أخرى ، ولأعمال بعضٍ من أوسع باحثيه تأثيراً . ولقد كانت افتراضاتي الفاعلة الرئيسية - وما تزال - هي أن ميادين المعرفة والتعلم ، تماماً مثل أعمال حتى أكثر الفنانين شذوذيّة مُمَيِّزة ، تخضع لضوابط محدّدة ولفاعلية تأثير عليها نابعة من المجتمع ، والتقاليد الثقافية ، والظروف الدنيوية ، والمؤثرات التي تمنح الثبات كالمدارس والمكتبات ، والحكومات ؛ وإضافةً أنَّ كلاًّ من نمطي الكتابة المتفقِّه والتخيلي ليس حراً أبداً ، بل هو محدد في صوره ، وافتراضاته ، ونياته ؛ ثم ، أخيراً ، أن التقدم الذي يحققه « علم » كالاستشراق في شكله الجامعي ، أقل صحة موضوعياً مما نود أن نظن . وبإيجاز ، فان دراستي حتى الآن قد حاولت أن تصف **الاقتصاد** الذي يجعل الاستشراق موضوعاً متناسقاً ومنسجماً ، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار أن كلمة **الشرق** ، من حيث هو فكرة ، أو مفهوم ، أو صورة ، ذات رنين ثقافي شيّق لا يستهان به في الغرب .

إنني لأدرك أن مثل هذه الافتراضات لا تخلو من جانب مثير للجدال . فمعظمنا يفترضون

بطريقة عامة أن المعرفة والبحث يتحركان إلى الأمام ، ونحن نشعر بأنهما يتحسنان مع مرور الزمن وتراكم المعلومات ، وتشذيب المناهج وتدقيقها وإذ تحسن أجيال لاحقة من الباحثين جهود الأجيال السابقة . وإضافة ، فاننا نضمر اسطوريات للخلق نؤمن معها بأن العبقرية الفنية ، والموهبة الأصلية ، والفكر النافذ القوي يمكن أن تقفز خارج حدود زمانها ومكانها لتضع أمام العالم عملاً جديداً . ولن يكون مجدياً في شيء أن ننكر أن في مثل هذه الأفكار شيئاً من الحقيقة . وعلى ذلك فان امكانيات العمل المتاحة في الثقافة لعقل عظيم أصيل ليست أبداً دون حدود ، تماماً كما هو صحيح أن الموهبة العظيمة تشعر باحترام إيجابي سليم لما أنجزه الآخرون قبلها ولما يحتويه حقل الدراسة < الذي تعمل فيه > .

وتميل أعمال الأسلاف ، والحياة المؤسساتية لميدان من ميادين البحث ، والطبيعة الجماعية لأي مشروع متفقّه ، تميل هذه ، كي لا نقول شيئاً عن الأحوال الاقتصادية والاجتماعية ، إلى تقليل تأثير انتاج الباحث الفرد . وان ميداناً كالاستشراق ليمتلك هوية تراكمية وجماعية ، هوية ذات قوة خاصة في ضوء ارتباطه بالمعرفة التقليدية (الدراسات الكلاسيكية ، الكتاب المقدس ، فقه اللغة) ، وبالمؤسسات العامة (الحكومات ، الشركات التجارية ، الجمعيات الجغرافية ، الجامعات) ، وبالكتابة التي يحدد طبيعتها الجنس الأدبي الذي تنتمي إليه (كتب الرحلات ، كتب الاستكشاف ، الاستيهام ، الوصف الغريب المدهش) . وقد كانت النتيجة بالنسبة للاستشراق تبلور نوع من الاجماع : إذ بدت أشياء معينة ، وأنماط معينة من التقريرات ، وأنماط معينة من الأعمال ، صحيحةً في نظر المستشرق . وقد بنى هو عمله وبحثه عليها ، ثم ضغطت هي بدورها بشدة على كتّاب وباحثين جدد . ومن هنا يمكن اعتبار الاستشراق نهجاً من الرؤ يا ، والدراسة ، والكتابة المنظَّمة المقنّنة (أو المُشْرَقَنَة) ، تسيطر عليه الضرورات الحتمية ، والمنظورات ، والأهواء العقائدية الملائمة ، ظاهرياً ، للشرق . فالشرق يدرَّس ، ويبحث ، ويُدار ، وتُصدر عليه الأحكام بطرق معينة خفية محترسة .

إن الشرق الذي يتجلى في الاستشراق ، اذن ، هو نظام من التمثيلات مؤطَّر بطقم كامل من القوى التي قادت الشرق إلى مجال المعرفة الغربية ، والوعي الغربي ، وفي مرحلة تالية ، الامبراطورية الغربية . واذا كان هذا التحديد للاستشراق يبدو سياسياً أكثر منه أي شيء آخر ، فذلك ببساطة لأنني أومن بأن الاستشراق كان هو نفسه نتاجاً لقوى ونشاطات سياسية معينة . فالاستشراق مدرسة للتفسير حدث أن كانت مادتها الشرق، بحضارته ، وشعوبه ، وأقاليمه المحلية . واكتشافات الاستشراق الموضوعية ـ وهي < حصيلة > عمل باحثين لا يحصون نذروا أنفسهم له ، فحققوا النصوص وترجموها ، ودوّنوا النحو في مجمّعات ، ووضعوا المعاجم ، وأعادوا تركيب حقب منسيّة ، وأنتجوا معرفة يمكن تحريها وامتحانها وضعياً ـ كانت دائماً وما تزال مشروطة محددة بكون حقائق الاستشراق ، مثل أية حقائق أخرى تنقلها اللغة ، متجسدة في اللغة ؛ وأي حقيقة هي حقيقة اللغة ، كما قال نيتشه مرة ، سوى :

« جيش متحرك من الاستعارات ، والكنايات ، والتشبيهات المجسَّمة ، وبايجاز ، خلاصة من العلاقات الانسانية عُمِّقت ، ونُقِلت ، وزُخرِفت شعرياً وبلاغياً ، وصارت ، بعد استعمال طويل تبدو صلبة ، شرائعية ، وملزمة لشعب ما : الحقائق إيهامات نسي المرء أنها كذلك»[1] .

قد يصدمنا رأي كرأي نيتشه هذا بوصفه مغالياً في العدمية (النهيليّة) ، لكنه على الأقل يجذب انتباهنا إلى أن الشرق ، من حيث وُجِدَ في وعي الغرب ، كان لفظة تنامى لها فيها بعد حقل واسع من المعاني ، والترابطات ، والتضمينات ، وأن هذه جميعاً لم تكن تشير بالضرورة إلى الشرق الحقيقي بل إلى الحقل المحيط باللفظة .

وهكذا ، فالاستشراق ليس مجرد مذهب ايجابي حول الشرق يوجد في وقت واحد محدد في الغرب ، بل هو كذلك تقليد جامعي ذو تأثير (حين يشير المرء إلى مختصّ جامعي يدعى مستشرقاً) ، كما أنه اقليم للاهتمام يحدده الرحالة ، والمشروعات التجارية ، والحكومات ، والحملات العسكرية ، وقرّاء الروايات ومسارد المغامرات الغريبة المدهشة ، والمؤرخون الطبيعيون ، والحجاج الذين يمثل الشرق لهم نمطاً مخصصاً من المعرفة حول أماكن ، وشعوب ، وحضارات معينة . وقد أصبحت العبارات الجاهزة المتعلقة بالشرق كثيرة الحدوث ، وتجذرت هذه العبارات بقوة في الانشاء الأوروبي . وتحت العبارات كان ثمة شريحة من المعتقدات المذهبية حول الشرق ، وقد صيغت هذه المعتقدات من تجارب كثير من الأوروبين ، الذين عكفوا على جوانب جوهرية من الشرق مثل الشخصية الشرقية ، والطغيان الشرقي ، والحواسيّة الشرقية ، وما إلى ذلك . وبالنسبة لأي أوروبي في القرن التاسع عشر ـ وفي اعتقادي أن الانسان يستطيع أن يقول هذا دون تقييد تقريباً ـ كان الاستشراق نظاماً من الحقائق كهذا ـ الحقائق بالمعنى الذي أعطاه نيتشه للكلمة . ومن ثمَّ يصدق ، نتيجة لذلك ، أن كل أوروبي كان ، فيما يمكن أن يقوله عن الشرق ، عنصرياً عرقياً ، امبريالياً ، وإلى درجة كلية تقريباً ، عرقيَّ التمركز . ويمكن أن نخفف من حدّة وخز الملصقات اللفظية اذا تذكرنا ، إضافة إلى ذلك ، أن المجتمعات البشرية ، أو على الأقل الثقافات الأكثر تقدماً ، نادراً ما منحت الفرد شيئاً عدا الامبريالية ، والعنصرية ، والتمركز العرقي للتعامل مع الثقافات « الأخرى » .

وهكذا فقد دعِّم الاستشراق ودُعِّم من قبل الضغوط الثقافية العامة التي كانت تميل إلى أن تزيد صلابة الحس بالتمايز بين الأجزاء الأوروبية والآسيوية من العالم . وما أطرحه هنا هو أن الاستشراق كان ، جوهرياً ، مذهباً سياسياً مورس إرادياً على الشرق لأن الشرق كان أضعف من الغرب ، الذي ساوى بين اختلاف الشرق وبين ضعفه .

قدمت هذه المقولة في أوائل الفصل الأول ، وكان غرض كل ما تبع ذلك من صفحات ، تقريباً ، أن يكون ، جزئيّاً ، تعزيزاً لها . وان مجرد وجود « حقل » كالاستشراق ، دون أن يوجد معادل مطابق له في الشرق نفسه ، ليوحي بالقوة النسبية لكل من الشرق والغرب . ثمة عدد هائل من الصفحات المكتوبة حول الشرق ، وهي تشير طبعاً الى درجة وقدر من التفاعل مع الشرق

كبيرين ، بيد أن المؤشر الحاسم لقوة الغرب هو أنه لا مجال لمقارنة حركة الغربيين شرقاً (منذ نهاية القرن الثامن عشر) مع حركة الشرقيين غرباً . وحتى إذا أغفلنا حقيقة أن الجيوش ، وموظفي القنصليات ، والتجار ، والحملات العلمية ، وعلم الأثرية الغربية كانت دائماً تتجه إلى الشرق ، فان عدد المسافرين من الشرق الاسلامي إلى أوروبا بين ١٨٠٠ و ١٩٠٠ نزر يسير بالقياس إلى عدد المسافرين بالاتجاه الآخر[٢] .وعلاوة ، فان المسافرين الشرقيين في الغرب كانوا فيه من أجل أن يتعلموا منه ويفغروا أفواههم دهشة أمام ثقافة متقدمة ، أما أغراض المسافرين الغربيين في الشرق فقد كانت ، كما رأينا ، من طبيعة أخرى . وبالاضافة إلى هذا ، فقد قدر أن حوالي ٦٠,٠٠٠ كتاب تتعلق بالشرق الأدنى قد كتبت بين ١٨٠٠ و ١٩٥٠في الغرب؛وليس ثمةما يقارب هذا العدد أي مقاربة من الكتب الشرقية عن الغرب . فالاستشراق ، من حيث هو جهاز ثقافي ، هو عدوانية ، ونشاط ، ومحاكمة ، وارادة للحقيقة ، ومعرفة . والشرق وجد من أجل الغرب ، أو هكذا بدا لعدد لا يحصى من المستشرقين ، الذين كان موقفهم من الموضوع الذي اشتغلوا عليه إما أبوياً أو متعالياً صراحة ـ إلا اذا كانوا ، طبعاً ، أثريين ، وفي هذه الحالة كان الشرق « الكلاسيكي » رصيداً مشرفاً لهم لا للشرق الحديث التعيس . كذلك كان ثمة ما يغذي عمل الباحث الغربي ويسمِّنه ، وهو الوكالات والمؤسسات العديدة التي لم يكن لها ما يوازيها في المجتمع الشرقي .

من الجلي أن مثل هذا الانعدام للتوازن بين الشرق والغرب هو وظيفة أداتية لأنساق تاريخية متغيرة . فخلال أيامه الذهبية ، سياسياً وعسكرياً ، من القرن الثامن إلى القرن السادس عشر ، سيطر الاسلام على كلا الشرق والغرب . وبعد ذلك انتقل مركز القوة باتجاه الغرب ؛ والآن ، في أواخر القرن العشرين ، يبدو أن هذا المركز يوجِّه نفسه من جديد عائداً باتجاه الشرق . وقد توقف المسرد الذي قدمته في الفصل الثاني لاستشراق القرن التاسع عشر عند مرحلة مشحونة بشكل خاص ، في القسم الأخير من القرن ، لحظة كانت جوانب الاستشراق التي كثيراً ما كانت تعويقيّة ، وتجريدية ، وإسقاطية على وشك أن تكتسب حساً جديداً بروح الرسالة الدنيوية في خدمة الاستعمار الرسمي . وهذه اللحظة وذلك المشروع هما ما أريد أن أصفه الآن ، بشكل خاص لأنهما سيفرشان لنا خلفية هامة لأزمات الاستشراق في القرن العشرين ولانبعاث القوة السياسية والعسكرية في الشرق .

كنت قد ألمحت ، في مناسبات عدة ، إلى الوشائج بين الاستشراق كجسد من الأفكار ، أو المعتقدات ، أو الشعيرات اللغوية ، أو المعرفة بالشرق ، وبين مدارس فكرية أخرى في الثقافة بشكل عام . ولقد كان أحد التطورات الهامة في استشراق القرن التاسع عشر تكرير الأفكار الجوهرية حول الشرق ـ حواسيته ، وميله إلى الطغيان ، وعقليته المنحرفة ، وعادة غياب الدقة لديه ، وتخلفه ـ وتحويلها إلى تناسق مستقل مقبول دون تحدّ ؛ وهكذا فقد كان مجرد استخدام كاتب ما للفظة شرقي إشعاراً كافياً لكي يحدد للقارىء هوية جسد معين من المعلومات حول الشرق . وكانت هذه المعلومات تبدو محايدة أخلاقياً وسارية موضوعياً ، وكان يبدو أنها تمتلك

مكانة معرفية معادلة للمكانة التي يمتلكها التأريخ الزمني المتتابع أو الموقع الجغرافي . فالمادة الشرقية في شكلها الأكثر أساسية ، اذن ، لم تكن عرضة للانتهاك من قبل الاكتشافات التي يقوم بها إنسان ما ، ولم يبد أنها خضعت حتى مرة واحدة لتقييم جديد كلّي . وبدلاً من ذلك ، فان أعمال الباحثين المختلفين والكتّاب التخييليين في القرن التاسع عشر جعلت هذا الجسد الأساسي من المعرفة أكثر وضوحاً ، وأكثر تفصيلاً ، وأكبر حجماً ـ وأكثر تمايزاً من « الاستغراب » . ورغم ذلك ، فان أفكار المستشرقين كانت قادرة على الدخول في تحالف مع النظريات الفلسفية العامة (كتلك النظريات المتعلقة بتاريخ الانسان والحضارة) والفرضيات الكونية الفضفاضة ، كما يدعوها الفلاسفة أحياناً ، وقد كان المسهمون المحترفون في المعرفة الشرقية ، بأكثر من وجه ، حراصاً على أن يصوغوا تشكيلاتهم وأفكارهم ، وعملهم البحثي ، وملاحظاتهم الموزونة المعاصرة ، بلغة ومصطلح يشتقان سريانهما الثقافي من علوم وأنظمة فكرية أخرى .

التمييز الذي أقيمه هو ، في الواقع ، تمييز بين إيجابية لا واعية (وبالتأكيد عصيّة على اللمس) ، سوف أسميها الاستشراق **الكامن** ، ومختلف الآراء المعبّر عنها حول المجتمع ، واللغات ، والآداب ، والتاريخ ، وعلم الاجتماع ، الشرقية ، وما إليها ، والتي سأسميها الاستشراق **الظاهر** . إن كل تغيير في المعرفة بالشرق ، مهما كان نوعه ، يحدث حصرياً تقريباً في الاستشراق الظاهر ؛ أما إجماعية الاستشراق الكامن ، واستقراره ، وقدرته على الاستمرار فهي نوعاً، ثابتةلا تكاد تتغير. في أعمال كتاب القرن التاسع عشر الذين درستهم في الفصل الثاني، يمكن تخصيص الفروق بين أفكار كاتب وآخر عن الشرق بأنها ، حصرياً ، فروق ظاهرة ، فروق في الشكل والأسلوب الشخصي ، وهي نادراً ما كانت فروقاً في المضمون . فلم يمسّ أي منهم انفصالية الشرق ، بشذوذيّته المميزة ، وبتخلّفه ، ولامبالاته الصامتة ، وبقابليته الأنثوية للاختراق ، وبقابليته الكسولة للتطريق ؛ وذلك هو السبب في أن جميع الذين كتبوا عن الشرق ، من رينان إلى ماركس (من وجهة نظر عقائدية) أو من أكثر الباحثين صرامة ودقة (لين وساسي) إلى أكثر الخيالات حيوية (فلوبير ونرفال) ، رأوا الشرق موضعاً يتطلب العناية الغربية ، وإعادة البناء الغربية ، بل حتى الخلاص الغربي . وقد وُجِد الشرق مكاناً معزولاً عن التيار الرئيسي للتقدم الأوروبي في العلوم ، والآداب ، والفنون ، والاقتصاد والتجارة . وهكذا فقد بدت جميع القيم التي نُسِبَتْ إلى الشرق ، السيىء منها والمستحسن ، وظائف أدائية لاهتمام غربي رفيع التخصص بالشرق . وقد كان هذا الموضع منذ حوالي الـ ١٨٧٠ (ات) وعبر القسم الأول من القرن العشرين ـ لكن لأُعْطِ عدداً من الأمثلة التي توضح ما أعنيه .

ارتبطت الأطروحات حول التخلف والانحطاط الشرقيين ، والتفاوت بين الشرق والغرب في أوائل القرن التاسع عشر ، بالأفكار السائدة حول الأسس الحيوية (علم الحياتية) للتفاوت العرقي . وهكذا وجدت التصنيفات العرقية القائمة في < كتاب > كوفييهْ مملكة الحيوان ، و<كتاب>غوبينو **مقالةفي التفاوت بين العروق الانسانية**و<كتاب>روبرت نوكس **عروق**

الانسان السوداء شريكاً رغوباً في الاستشراق الكامن . وإلى هذه الأفكار أضيفت أفكار داروينية من الدرجة الثانية ، بدا أنها تؤكد السريان « العلمي » لتقسيم العروق إلى متقدمة ومتخلفة ، أو أوروبية ـ آرية وشرقية ـ افريقية . وهكذا ، فان قضية الامبريالية بأكملها، كما نوقشت في أواخر القرن التاسع عشر من قبل أنصار الامبريالية والمناوئين لها على حد سواء ، دفعت التقسيم الأنماطي الثنائي إلى عروق وثقافات ومجتمعات متقدمة وأخرى متخلفة (أو محكومة) خطوة إلى الأمام . يطرح جون وَسْتلَيْك ، مثلاً ، في كتابه **فصول في مبادىء القانون الدولي** (١٨٩٤) ، منظومة تقول إن أقاليم الأرض المدعوة « غير متحضرة » (وهي لفظة تحمل ثقل الافتراضات الشرقية ، إلى جانب افتراضات أخرى) ينبغي أن تلحق أو تحتل من قبل القوى المتقدمة . وبطريقة مماثلة ، فان أفكار كتّاب مثل كارل بيترز ، ليوبولد دوسوسير ، وتشارلس تَمْبلْ تعتمد على ثنائية المتقدم المتخلف[٣] التي اُعتُنِقَتْ ودُعِي إليها بقوة مركزية في استشراق القسم الأخير من القرن التاسع عشر .

كان الشرقيون ، جنباً إلى جنب مع الشعوب الأخرى التي وصفت بأنها متخلفة ، منحطة ، غير متحضرة ، وقاصرة عقلياً ، يعاينون ضمن إطار تألّف من الحتمية الحيوية < البيولوجية > والتأنيب الأخلاقي ـ السياسي . وربط الشرقي ، بهذه الصورة ، إلى عناصر في المجتمع الغربي (الجانحون، المجانين، النساء، الفقراء)بوصفهم جميعاً يشتركون في هويةأفضل وصف لها هو أنها أجنبية . ونادراً ما رُؤي الشرقيون أو نظر اليهم ؛ بل لقد نُظِرَ عبرهم ، وحُلِّلوا لا كمواطنين ، أو حتى كبشر ، بل كمشكلات تتطلب الحل أو الحصر ضمن حدود أو الاحتلال ـ حين بدأت القوى الاستعمارية تتشهّى أراضيهم بشكل علني . والنقطة < المثارة هنا > هي أن مجرد تسمية شيء ما شرقياً شبكت حكماً تقييمياً صادراً سلفاً وشبكت ، بالاشارة إلى الشعوب التي كانت تعيش في الامبراطورية العثمانية المتفسخة ، برنامجاً متضمَّناً للفعل .

فما دام الشرق ينتمي إلى عرق محكوم ، فقد كان ينبغي له أن يُحْكَم : لقد كان الأمر بهذه البساطة . ويتوفر المثل الكلاسيكي لمحاكمة كهذه ، ولفعل كهذا ، في كتاب غوستاف لوبون **القوانين النفسية لتطور الشعوب** (١٨٩٤) . لكن كان ثمة استعمالات أخرى للاستشراق الكامن . فاذا كانت هذه المجموعةمن الأفكار قد أتاحت للمرء أن يفصل الشرقيين عن القوى المتقدمة ، المتحضِّرة ، واذا كان الشرق « الكلاسيكي » قد أدى الغرض كمسوِّغ لكلا المستشرق ولتغافله الكامل عن الشرقيين المعاصرين فان الاستشراق الكامن شجع كذلك < نمو > تصوّر ذكوري شاذ، كي لا نقول بغيض، للعالم. وقد أشرت إلى هذا، بطريقة عابرة، فيما سبق من مناقشتي لرينان . لقد نظر إلى الذكر الشرقي في عزلة عن المجتمع الكلي الذي يعيش فيه والذي عاينه كثير من المستشرقين، مقتفين لين، بما يشبه الازدراء والخوف. وأبعد من ذلك، فان الاستشراق نفسه كان ، حصراً ، إقليماً ذكورياً ؛ ومثل كثير من النقابات المهنية في العصر الحديث ، فقد عاين الاستشراق نفسه ومادة دراسته من خلال غمامات جنسوية . وذلك بَيِّن في كتابات الرحالة والروائيين خاصة : فالنساء < فيها > عادة هنَّ مخلوقات لقوة استيهامية لدى

الذكر . وهن يعبِّرْنَ عن حواسية لا حدود لها ، كما أنهنَّ يكدن يكنَّ غبيات ، وهن ، فوق كل شيء ، رغوبات وعلى استعداد .

وتمثل كشك هانم ، شخصية فلوبير ، النموذج البدئي لهذه الكاريكاتيرات ، التي كانت شائعة بما يكفي في روايات الجنس المكشوف (مثل رواية بيير لَوْيْس افروديايت) التي تستقي جدتها من الشرق لاكتساب الاثارة . وعلاوةً ، فان التصور الذكوري للعالم ، في تأثيره على المستشرق الممارس ، يميل إلى أن يكون سكونياً ، متجمداً ، مثبّتاً إلى الأبد . وتنكر على الشرق وعلى الشرقي ، < في هذا التصور > عين إمكانية التطور ، والتحول ، والحركة الانسانية ، بمعنى الكلمة الأعمق . وتُوَحَّد هوية الشرق والشرقي ، كنوعية معروفة و ، في نهاية المطاف ، لا متحركة أو لامنتجة ، بنوع سيىء من الأبدية : ومن هنا فحين يوصف الشرق باستحسان ، ترد عبارات مثل « حكمة الشرق » .

ولقد اتخذ هذا الاستشراق الذكوري السكوني أشكالاً متنوعة في أواخر القرن التاسع عشر ، إذ نُقِل من تقييم اجتماعي ضمني إلى تقييم ثقافي مفخَّم ، خصوصاً حين كان الاسلام موضوع المناقشة . ولقد هاجم مؤرخون ثقافيون محترمون ، مثل ليوبولد فون رانكه وجاكوب بيركهاردت ، الاسلام بعنف كأنهم كانوا يتعاملون لا مع تجريد من التشبيه التجسيمي ، بل مع ثقافة سيا ـ دينية يمكن إصدار تعميمات عميقة حولها واعتبارها مسوَّغة : ففي كتابه **تاريخ العالم** ، (١٨٨١ ـ ١٨٨٨) تحدث رانكه عن الاسلام واصفاً هزيمته أمام الشعوب الجرمانية ـ الرومانية ، وفي « شذرات تاريخية » (ملحوظات غير منشورة ، ١٨٩٣) تحدث بيركهاردت عن الاسلام <كشيء> بائس عارٍ ،وتافه[٤] . وقد قام بمثل هذه العمليات الفكرية بمهارة وحماسة أبلغ بكثير ، أوسفالد اشْبنغلر الذي تملأ أفكاره حول شخصية مجوسية (المثل الأعلى عليها المسلم الشرقي) كتابه **تدهور الغرب** (١٩١٨ ـ ١٩٢٢) و « علم تركيب الثقافات » الذي يدعو اليه هذا الكتاب . وكان ما اعتمدت عليه هذه المفهومات للشرق المنتشرة انتشاراًواسعاً ،غياب الشرق شبه الكلي في الثقافة الغربية المعاصرة كقوة أحسّ بها < الغرب > وجرّبها إحساساً حقيقياً أصيلاً . ولقد ظل الشرق دائماً في الغرب ، ولعدد من الأسباب البينة ، في موقع الخارجي والشريك الضعيف المُحتوى في آن واحد . ولئن كان الدارسون الغربيون قد وعوا الشرقيين المعاصرين أو الحركات الفكرية والثقافية الشرقية إلى أي حد ، إنهم تصوروها إما ظلاً صامتاً ينتظر المستشرق لكي يهبه الحياة ، ويدخله الواقع ، أو نمطاً من البروليتاريا الثقافية والفكرية النافعة لنشاط المستشرق التفسيري الجليل ، وضرورياً لأدائه لدوره كقاضٍ فائق ، وإنسان متفقه ، وكإرادة ثقافية قوية . وأقصد هنا إلى القول بأن الشرق ، في المناقشات التي تتناول الشرق ، غيابٌ مطلق ؛ بينما يحس المرء المستشرق وما يقول حضوراً < مطلقاً > ؛ بيد أن علينا ألاّ ننسى أن حضور المستشرق يصبح ممكناً بسبب غياب الشرق الفعلي . وتعرض حقيقة الإبدال والازاحة هذه ، كما ينبغي أن تسمى ، المستشرق نفسه لشيء من الضغط لكي يقلص الشرق في عمله ، حتى بعد أن يكون قد نذر قدراً كبيراً من الوقت من أجل إضاءته وشرحه . بأي طريقة أخرى

يستطيع المرء أن يوضح وجود نتاج دراسي رئيسي من النمط الذي يرتبط في أذهاننا بيوليس فيلهاوزِن وتيودور نولدكه ثم وجود تلك التقريرات العارية ، الكاسحة ، التي تطغى عليه ، وتشوه بصورة كلية تقريباً ، سمعة موضوع دراستهما المختار . وهكذا كان في وسع نولدكه أن يعلن عام ١٨٨٧ أن خلاصة عمله كله ، كمستشرق ، كانت تأكيد رأيه في « المنزلة الوضيعة » للشعوب الشرقية(٥) .وقد كان نولدكه ، مثل كارل بكر ، هيليني النزوع ، أظهر حبه لليونان ، بطريقة تثير الاستغراب هي إظهار كره لا ريب فيه للشرق ، الشرق الذي كان ، بعد كل حساب ، موضوع دراسته كباحث .

تقوم دراسة جاك فاردنبرغ القيمة والذكية جداً للاستشراق ، **الاسلام في مرآة الغرب** ، اكتناهاً لخمسة خبراء مهمين كصانعين لصورة معينة للاسلام . واستعارة الصورة ـ المرآة التي يستخدمها فاردنبرغ < لوصف > الاستشراق في اواخر القرن التاسع عشر وأوائل العشرين ، دقيقة ملائمة . ففي عمل كل من المستشرقين البارزين < الذين يدرسهم >، ثمة رؤيا للاسلام على درجة عالية من التحيّز ، بل حتى من العدائية لدى أربعة منهم ، كما لو أن كل كاتب منهم رأى الاسلام انعكاساً لضعفه الخاص المختار . وقد كان كل منهم متفقهاً بعمق ، كما كان أسلوب إسهامه فريداً .

وفي مجموعهم ، يمثل المستشرقون الخمسة الأفضل والأقوى في تراث < الاستشراق > خلال الفترة الواقعة ، بصورة تقريبية ، بين الـ ١٨٨٠ (ا ت) وسنوات ما بين الحربين <العالميتين> .غير أن تقدير إغناز غولدتسيهر لتسامح الاسلام بإزاء الديانات الأخرى أفسده كرهه لتشبيهيّة محمد التجسيمية وللاهوت الاسلام وفقه المفرطين في الخارجية ؛ كما أفسد اهتمام دنْكَن بلاك ماكدونَلْدْ بتقوى الاسلام وسنيّته تصوره لما اعتبره مسيحية الاسلام المهرطقة : أما كارل بكر فقد جعله فهمه < الخاص > لحضارة الاسلام يرى هذه الحضارة بوصفها لا متطورة إلى درجة مؤسية ؛ كذلك قادت دراسات سي . سنوك هيرغرونج ، التي بلغت درجة عالية من التشذيب واللطف ، للتصوف الاسلامي (الذي اعتبره الجزء الأساسي من الاسلام) هذا الكاتب إلى < إصدار > حكم قاس على محدوديات التصوف الاسلامي الشالّة ؛ أما توحد الهوية الفائق لدى ماسينيون مع اللاهوت الاسلامي ، والشبوب العاطفي الصوفي ، والفن الشعري ، فقد جعله إلى درجة تثير الاستغراب الفضولي عاجزاً عن أن يغفر للاسلام ما اعتبره هو ثورة الاسلام المحافظة بعمق ضد فكرة التجسُّد (المسيحي) . و< هكذا > فان الفروق الظاهرة بين مناهج < هؤلاء الكتّاب > تغدو< في النهاية > أقل أهمية من إجماعهم الاستشراقي على < طبيعة > الاسلام : دونيّة كامنة(٦) .

ولدراسة فاردنبرغ فضيلة إضافية هي أنها تظهر أن هؤلاء الباحثين الخمسة اشتركوا في تراث فكري ومنهجي كانت وحدته فعلاً عالمية . فمنذ المؤتمر الأول للمستشرقين عام ١٨٧٣ ، عرف الباحثون في هذا الحقل أعمال بعضهم بعض وأحسوا حضور بعضهم بعضا بصورة شديدة المباشرة . لكن ما لا يؤكده فاردنبرغ إلى درجة كافية هو أن معظم

مستشرقي أواخر القرن التاسع عشر كانوا مشدودين إلى بعضهم بعضاً سياسياً كذلك. فقد انتقل سنوك هيرغرونج مباشرة من دراسته للاسلام ليشغل منصب مستشار للحكومة الهولندية في الشؤون « الادارية » لمستعمراتها الأندونيسية المسلمة ؛ كما كان ماكدونلد وماسينيون يستشاران على صعيد واسع ، من قبل الادارات الاستعمارية ، كخبيرين بالقضايا الاسلامية ، من شمالي افريقيا إلى الباكستان ؛ وكما يقول فاردنبرغ (لكن بإيجاز مفرط) فان الباحثين الخمسة في وقت ما ، صاغوا رؤ يا للاسلام كان لها تأثير واسع على الدوائر الحكومية عبر العالم الغربي « بأكمله »[٧]. وينبغي أن نضيف ألى ملاحظة فاردنبرغ أن هؤلاء الخمسة الباحثين كانوا يكملون ، ويوصلون إلى الدرجة المطلقة من التشذيب والتنقية المحسوسين ، الميل « البارز » منذ القرن السادس عشر والسابع عشر إلى معالجة الشرق لا كمشكلة مكتبية غامضة وحسب بل ـ بعبارة ماسون ـ أو رسل ـ كـ « اقتراح جاد للتمثل الكافي الفعلية للشرق والمعرفة بما هو شرقي ، لقيمة اللغة لاختراق العادات والفكر ، ولاجتلاء حتى أسرار التاريخ . »[٨]

تحدثت سابقاً عن الاشتمال على الشرق وتمثله ، كما مورسا من قبل كتّاب في اختلاف دانتي وديربيلو . وجلي أن ثمة فرقاً بين هذه الجهود وبين ما كان قد أصبح ، مع نهاية القرن التاسع عشر ، مشروعاً أوروبياً ثقافياً ، وسياسياً ، ومادياً ضخماً وصلباً وبحق . ولم يكن التدافع الاستعماري نحو أفريقيا في القرن التاسع عشر بأي شكل مقصوراً على افريقيا ، طبعاً . كما أن اختراق الشرق لم يكن كلية فكرة تالية مفاجئة ، واحتدامية ، بعد سنوات من الدراسات الباحثة لآسيا . بل إن ما ينبغي علينا أن نواجهه هو عملية طويلة وبطيئة من المصادرة التملكية التي حوّلت بها أوروبا نفسها ، أو حوّل الوعي الأوروبي للشرق نفسه ، من كونه نصّياً وتأملياً إلى كونه إدارياً ، واقتصادياً ، بل حتى عسكرياً . ولقد كان التغير الجوهري تغيراً فضائياً وجغرافياً ، أو كان ، بالأحرى ، تغيراً في نوعية الادراك الجغرافي والفضائي المتعلق بالشرق . وكانت التسمية الضاربة في القدم للفضاء الجغرافي الواقع إلى الشرق من أوروبا بـ « الشرقي » سياسية في جانب منها ، ومذهبية في جانب ، وتخيلية في جانب ثالث : ولم تكن تتضمن ترابطاً ضرورياً بين التجربة الفعلية للشرق والمعرفة بما هو شرقي ، ومن المؤكد أن دانتي وديربيلو لم يزعما لأفكارهما الشرقية سوى أنها كانت موثّقة بتراث طويل متفقه (لا بتراث وجودي) . أما حين يناقش الشرق لين ، ورينان ، وبيرتن ، وبضع المئات من الرحالة والباحثين الأوروبيين في القرن التاسع عشر ، فان في وسعنا أن نلحظ على الفور موقفاً أكثر حميمية بل أكثر تملكية بكثير بازاء الشرق والأشياء الشرقية . ولقد كان الفضاء الجغرافي للشرق ـ في الشكل البعيد الكلاسيكي والنائي زمنياً غالباً والذي أعاد به المستشرق بناء الشرق ، وفي الشكل الفعلي بدقة الذي عيش فيه الشرق الحديث ، ودُرِس أو تُخيِّل ـ قد اخترق ، أو صيغ ودرس ، وامتُلِك . وقد حوّل التأثير المتراكم لعقود من المعالجة الغربية السيادية الشرقَ من فضاء أجنبي إلى فضاء استعماري . ولم يكن الأمر المهم في القسم الأخير من القرن التاسع عشر « السؤال » عمّا إذا كان الغرب قد اخترق الشرق وتملكه ، بل بالأحرى كيف شعر البريطانيون والفرنسيون أنهم فعلوا ذلك .

كان الكاتب البريطاني عن الشرق ، وإلى درجة أبعد الاداري الاستعماري البريطاني ، يتعامل مع أرض لم يكن ثمة من شك في أن قوة بريطانيا فيها كانت بحق تتصاعد وتنمو ، رغم أن سكانها الأصليين ، كانوا ، ظاهرياً ، أكثر انجذاباً إلى فرنسا وسبل التفكير الفرنسية . أما من حيث الفضاء الفعلي للشرق ، فان انكلترا كانت هناك حقيقة ، بينما كانت فرنسا غائبة عنه ، فيما عدا كونها مغوية متقلبة تغوي الساذجين الشرقيين الجهلة . وليس ثمة من إشارة أكثر تعبيراً عن هذا الفرق النوعي في المواقف الفضائية من النظر إلى ما قاله لورد كرومر في الموضوع ، الذي كان قريباً إلى قلبه قرباً خاصاً :

إن الأسبـاب التـي تجعل الحضارة الفرنسية ذات درجة خاصة من الجاذبية بالنسبة للآسيويين وسكان شرقي المتوسط < الليفانت > واضحة ؛ وفي واقع الأمر ، أن هذه الحضارة أكثر جاذبية من حضارتي انكلترا والمانيا ، بل أنها ، علاوة ، أكثر سهولة للتقليد . قارن بين الانكليزي الحيي ، الذي لا يظهر < انفعالاته > ، بحصريته الاجتماعية وعاداته العزلوية ، مع الفرنسي المفعم حيوية والمدائني ، الذي لا يعرف معنى لكلمة الحياء ، والذي يبدو بعد عشر دقائق على علاقة صداقة حميمة مع أي انسان يحدث أن يلقاه صدفة .

إن شبه المتعلم الشرقي لا يدرك أن الأول < الانكليزي > يمتلك ، مهما حدث ، فضيلة الاخلاص ، بينما يقوم الثاني غالباً بتمثيل دور . و< الشرقي > ينظر إلى الانكليزي ببرود ، لكنه يندفع إلى أحضان الفرنسي . »

وبعد ذلك ، تنمو الاشارات الجنسية بصورة طبيعية نوعاً . فالفرنسي ابتسامات خاصة ، وفطنة وسرعة بديهة ، ورشاقة . وأزيائية ؛ أما الانكليزي فمتثاقل دؤوب بيكوني ، دقيق . وتقوم دعوى كرومر ، طبعاً ، على الصلابة الانكليزية في مقابل الإغوائية الفرنسية دون أي حضور فعلي في الواقع المصري . يتابع كرومر قائلاً :

« هل ثمة ما يثير المفاجأة في أن المصري ، بملكته الفكرية الخفيفة ، يعجز عن أن يرى أن مغالطة ما تكمن غالباً في جذور تفكير الفرنسي ، أو أنه يفضل اللمعان السطحي عند الفرنسي على تثاقلية الانكليزي أو الالماني غير الجذابة ؟ انظر ، من جديد ، إلى الكمال النظري لنظم الادارة الفرنسية التي يبدو ظاهرياً أنها موضوعة لمواجهة كل طارىء يمكن أن يطرأ . وقارن هذه الملامح مع أنظمة الانكليزي العملية ، التي تضع القواعد لبضع من النقاط الرئيسية ، وتترك كمية ضخمة من التفاصيل للتقدير الفردي . إن نصف المتعلم المصري ليفضِّل ، بشكل طبيعي ، نظام الفرنسي لأنه ، من جميع النواحي الخارجية ، أكثر كمالاً وأكثر سهولة في التطبيق . والمصري ، علاوة ، يخفق في أن يرى أن الانكليزي يرغب في إحكام نظام يلائم الحقائق التي عليه أن يتعامل معها ، فيما يستند الاعتراض الرئيسي على تطبيق الاجراءات الادارية الفرنسية في مصر إلى أن الحقائق ينبغي ، في الغالب ، أن تتكيف مع النظام الجاهز مسبقاً . »

وما دام ثمة حضور بريطاني حقيقي في مصر ، وما دام هذا الحضور كما يرى كرومر قائماً لا من أجل أن يدرِّب العقل المصري بقدر ما هو قائم من أجل أن « يخلق شخصيته ويشكلها » فانه

ينتج عن ذلك أن الجاذبية الزائلة للفرنسي هي جاذبية الغادة الجميلة ذات « السحر المصطنع الى حد » ، أما جاذبية البريطاني فانها تنتمي إلى « سيدة رزينة ، متقدمة في السن ذات قيمة أخلاقية ربما كانت أعظم ، لكنها ذات مظهر خارجي ، أقل لذاذة »[٩] .

يستبطن التضاد الذي يقيمه كرومر بين المربية البريطانية الصلدة وبين الكاعب الفرنسية اللعوب موقعُ انكلترا الامتيازي في الشرق ، « إن الحقائق التي على < الانكليزي > أن يتعامل معها » أكثر تعقيداً وتشابكاً وإثارة للإهتمام عموماً ، بحكم كونها في يد انكلترا ، من أي شيء بمقدور الفرنسي الزئبقي أن يشير إليه . وبعد سنتين من نشر كتابه **مصر الحديثة** (١٩٠٨) هوّم كرومر فلسفياً في < كتابه > **الاستعمار القديم والحديث** . وقد بدا الاستعمار البريطاني لكرومر ، بالمقارنة مع الاستعمار الروماني بسياساته التمثليّة القمعية ، مفضّلاً ، رغم كونه أكثر هلهلة نوعاً . لكن البريطانيين كانوا ، فيما يتعلق بنقاط معينة ، واضحين وضوحاً تاماً حتى لو بدت امبراطوريتهم « بطريقة قائمة ، مهلهلة ، لكنها أنجلو ـ ساكسونية بشكل مميَّز نمطي » حائرة بين « إحدى قاعدتين ـ احتلال عسكري واسع أو مبدأ القومية [للعروق المحكومة] . » بيد أن هذه الحيرة كانت في نهاية المطاف جامعية نظرية ، لأن كرومر وبريطانيا نفسها في الواقع العملي كانا قد اختارا الوقوف ضد « مبدأ القومية » . ثم أنه كان ثمة أشياء أخرى تنبغي ملاحظتها . إحداها أن الامبراطورية لم تكن لِيُتخلّى عنها . والأخرى أن الزواج المتبادل بين السكان الأصليين والانكليز لم يكن مستحسناً . وثالثها ـ وأهمها ـ أن كرومر تصور أن الحضور الامبريالي البريطاني في المستعمرات الشرقية ترك أثراً باقياً ، كي لا نقول زلزالياً ، على العقول والمجتمعات ، في الشرق . وتكاد الاستعارة التي اختارها كرومر للتعبير عن هذا التأثير أن تكون لاهوتيّة ، فقد كانت فكرة الاختراق الغربي لمساحات الشرق الشاسعة بالغة القوة والتجذر في ذهن كرومر . لذلك قال « إن البلاد التي عَبَرَتْ عليها مرة أنفاسُ الغرب ـ المثقلة بالفكر العلمي ، والتي تركت عليها هذه الأنفاس في عبورها علامةً قادرةً على البقاء ، لا يمكن أن تعود كما كانت من قبل »[١٠] .

على أية حال ، كان كرومر على أصعدة كهذه أبعد ما يكون عن الذكاء الأصيل ، فقد كان ما رآه والطريقة التي عبر بها عنه شيئاً متداولاً بين زملائه في كلا المؤسسة الامبريالية ومجتمع المفكِّرين . وهذا الاجماع صحيح إلى درجة تستحق اللحظ فيما يخص زملاء كرومر نوّاب الملك ، كيرزُن ، وسْوَتِنْهام ، ولُوغَرْد . وقد تحدث لورد كيرزن ، بشكل خاص ، دائماً باللغة الامبريالية السائدة . وإلى حد أكثر بروزاً حتى من كرومر ، حدد كيرزن العلاقة بين بريطانيا والشرق في إطار الامتلاك ، في إطار فضاء جغرافي واسع يمتلكه كلية سيّدٌ مستعمر كفوء . وقد قال إن الامبراطورية بالنسبة له كانت لا « موضوعاً للطموح » بل « أولاً ، وإلى الدرجة القصوى حقيقة تاريخية ، وسياسية ، واجتماعية عظيمة » . وفي ١٩٠٩ ذكّر الوفود المشاركة في اجتماع مؤتمر الصحافة الامبراطوري في اكسفورد بـ « أننا ندرِّب هنا ونبعث اليكم حكامكم وإدارييكم ، وقضاتكم ، ومعلميكم ووعّاظكم ، ومحاميكم » . وقد كان لهذه النظرة التعليمية

تقريباً للامبراطورية ، بالنسبة لكيرزن ، وضعية اطارية محدّدة في آسيا التي جعلت المرء ، كما عبر مرة ، « يقف ويفكر » :

« أحب أحياناً أن أصوِّر لنفسي هذا النسيج الامبراطوري العظيم في صورة بنية هائلة تشبه « قصراً للفن » من قصور تنيسّون ، قصراً ، أساساته في هذه البلاد ، حيث وضعت وينبغي أن يحتفظ بها على أيد بريطانية ، لكن المستعمرات تشكِّل أعمدته ؛ وعالياً فوق كل شيء آخر يسبح الاتساع الهائل لقبة آسيوية »[11] .

وكان كيرزن وكرومر معاً ، وفي ذهنيهما هذا القصر التنيسّوني للفن ، عضوين متحمسين في لجنة دوائرية شكلت عام ١٩٠٩ لتمارس الضغط من أجل خلق مدرسة للدراسات الشرقية . وعدا عن ملاحظته الأسيانة بأنه لو كان يتقن اللغة المحكية لكان ذلك أعانه خلال « جولاته في الهند زمن المجاعة » قدم كيرزن الحجج من أجل إنشاء الدراسات الشرقية بوصف ذلك جزءاً من المسؤولية البريطانية تجاه الشرق . وفي ٢٧ أيلول ١٩٠٩ أخبر مجلس اللوردات بأن :

«ألفتنا، لا لغَات شعوب الشرق وحسب، بل لعاداتهم، ومشاعرهم، وتقاليدهم، وتراثهم ، وتاريخهم ، ودياناتهم ، ومقدرَتنا على فهم ما يمكن تسميتُه عبقرية الشرق ، هما الأساس الوحيد الذي يحتمل أن يجعلنا قادرين على أن نحتفظ في المستقبل بالموقع الذي نلناه . وما من خطوة يمكن أن تخطى لتعزيز هذا الموقع يمكن أن تعتبر غير جديرة بعناية حكومة جلالته أو بمناظرة في مجلس اللوردات » .

وبعد ذلك بخمس سنوات ، في مؤتمر عقد في مانْشِنْ هاوْسْ حول الموضوع ، وضع كيرزن النقاط على الحروف . لم تكن الدراسات الشرقية كماليات فكرية ، بل كانت ، كما قال : ـ

« التزاماً امبراطورياً عظيماً ، ففي رأيي أن تأسيس مدرسة كهذه [للدراسات الشرقية ـ وهي المدرسة التي أصبحت فيما بعد مدرسة جامعة لندن للدراسات الشرقية والافريقية] في لندن هو جزء ضروري من تأثيث الامبراطورية . إن الذين قضوا مناعدداً من السنوات في الشرق ، بصفة أو بأخرى ، والذين يعتبرون ذلك الجزء الأعظَمَ سعادة من حياتهم ،ويؤمنون بأن العمل الذي قاموا به هناك ، كبيراً كان أو صغيراً ، هو أسمى درجات المسؤولية التي يمكن أن توضع على عاتق انكليزي ، ليشعرون بأن ثمة فجوة في اعداداتنا القومية ينبغي ، بتأكيد ، أن تسد ، وأن أولئك الذين يشاركون ، من العاملين في مدينة لندن* ، في سدّ هذه الفجوة عن طريق الدعم المالي أو أي شكل آخر من العون الفعّال والعملي ، يؤدون واجباً وطنياً تجاه الامبراطورية ويعلون شأن قضية الانسان والمشاعر الطيبة بين بني البشر »[12] .

وتنبع أفكار كيرزن عن الدراسات الشرقية ، إلى حد بعيد جداً ، بصورة منطقية من

---

* « المدينة » ، بالتعريف ، هي مركز المؤسسة المالية في لندن .

حوالي قرن من الادارة النفعية البريطانية للمستعمرات الشرقية ، ومن الفلسفة المتعلقة بهذه المستعمرات .

وقد كان تأثير بنتام < والأخوين > مِلّ على الحكم البريطاني في الشرق (وبخاصة الهند) تأثيراً عميقاً ، وكان فعالاً في الاستغناء عن الافراط في التنظيم والابتداع ، وبدلاً من ذلك ، كما أظهر إرِدك ستُوْكْسْ بصورة مقنعة ، فقد اندمجت النفعية مع تراث التحررية والايفانجيلية اذ أكدت فلسفات الحكم البريطاني في الشرق على الأهمية العقلانية لجهاز تنفيذي قوي مسلح بتشريعات قانونية وقضائية مختلفة ، ونظام من المذاهب حول أمور كالحدود وأجور الأراضي ، وسلطة امبراطورية مشرفة غير قابلة للتقليص ، في كل مكان(١٣) . و كان حجر الزاوية في النظام كله معرفة بالشرق مصفاة باستمرار . بحيث أن تسارع حركة المجتمعات التقليدية وتحولها إلى مجتمعات تجارية لن يؤدي إلى خسارة في السيطرة البريطانية الأبوية ، أو خسارة في العائدات المالية . على أي حال ، حين أشار كيرزن ، بطريقة تكاد تخلو من الأناقة ، إلى الدراسات الشرقية باعتبارها « الأثاث الضروري للامبراطورية » فقد كان يضع في صورة سكونية الصفقات التي أتم بها الانكليز والسكان الاصليون تبادلاتهم التجارية وحافظوا على مواقعهم ، فقد كان الشرق منذ أيام سيروليم جّونز ، في آن واحد ، المكان الذي حكمته بريطانيا وما عرفته بريطانيا عنه . وكان التطابق بين الجغرافيا والمعرفة والقوة ، وبريطانيا دائماً في موقع السيد ، كاملاً . فان يكون المرء قد قال ، كما فعل كيرزن مرة . « إن الشرق جامعة لا يحصل الدارس فيها أبداً على شهادته » هو طريقة أخرى للقول إن الشرق كان يتطلّب وجود المرء فيه بصورة أبدية نوعاً(١٤) .

لكنما ، كانت هناك القوى الأوروبية الأخرى ، وبينها فرنسا وروسيا ، التي جعلت الوجود البريطاني دائماً وجوداً مهدداً (ربما هامشياً) . وقد كان كيرزن يعي بالتأكيد أن جميع القوى الغربية الرئيسية كانت تشعر بازاء العالم شعور بريطانيا بازائه . وقد كان تحويل الجغرافية من موضوع « ممل ومتحذلق » ـ وهي عبارة كيرزن عمّا كان الآن قد سقط من الجغرافية كموضوع جامعي ـ الى « أكثر العلوم مداثنية » دليلاً بالضبط على وجود ذلك النزوع الغربي الشائع . ولم يقم كيرزن باخبار الجمعية الجغرافية ، التي كان رئيساً لها ، عام ١٩٠٩ بما يلي لغير ما سبب : ـ

« لقد حدثت ثورة مطلقة ، لا في طريقة تعليم الجغرافية ومناهجه فقط ، بل في التقدير الذي تلقاه لدى الرأي العام . فنحن اليوم نعتبر المعرفة الجغرافية جزءاً أساسياً من المعرفة بصورة عامة . وبدعم من الجغرافية ، لا بأي طريقة أخرى ، يتاح لنا أن نفهم عمل القوى الطبيعية العظيمة ، وتوزيع السكان ، ونمو التجارة ، وتوسيع الحدود ، وتطور الدول ، والانجازات الرائعة للطاقات الانسانية في مظاهرها المتنوعة . ونحن نعترف بالجغرافية كوصيفة للتاريخ . . . . والجغرافية ، أيضاً ، علم من أخوات الاقتصاد والسياسية ؛ وإنه لمعروف لكل من حاول أن يدرس الجغرافية منا أنك لحظة تشذ من حقل الجغرافية تجد نفسك عبر حدود علوم الأرض (الجيولوجية) ، وعلم الحيوان ، وعلم الأعراق (أثنولوجي)، والكيمياء والفيزياء وجميع العلوم النَسَبية تقريباً . ولذلك فان لدينا المسوغ للقول بأن الجغرافية أحد العلوم الأولى ،

والأهم ، وأنها جزء من التجهيزات الضرورية لتحقيق تصور سليم للمواطنية ، وأنها عنصر مساعد لا غنى عنه لانتاج رجل الشؤون العامة . » [١٥]

كانت الجغرافية ، جوهرياً ، الأساس المادي للمعرفة بالشرق ، وقد قامت جميع خصائص الشرق المميزة الكامنة واللامتغيرة على جغرافيته وتجذَّرت فيها . وهكذا ، فمن جهة أولى ، غذّى الشرق الجغرافي سكانه ، وضمن خصائصهم ، وحدّد خصوصيتهم ، ومن جهة أخرى ، استجدى الشرق الجغرافي اهتمام الغرب حتى حين كان الشرق شرقاً والغرب غرباً - بواحدة من هذه المفارقات الضدية التي تنكشف عنها في كثير من الأحيان المعرفة المنظّمة . وكانت مدائنية الجغرافيا في ذهن كيرزُنْ هي أهميتها الكونيّة للغرب بأكمله ، الذي كانت علاقته ببقية العالم علاقة تشةٍ صريح : بيد أن الشهيّة الجغرافية كانت أيضاً قادرة على أن تتلبس الحياد الأخلاقي الذي يتصف به حافزٌ معرفي للاكتشاف وللاستقرار ، وللكشف - كما يحدث حين يعترف مارلو في **قلب الظلمة** أن في نفسه شبوباً عاطفياً بإزاء الخرائط :

« كنت أحدّق لساعات إلى أميركا الجنوبية ، أو افريقيا ، أو استراليا ، وأغيب في أمجاد الاستكشاف كلها . وفي ذلك الوقت كان ثمة فضاءات خالية كثيرة على الأرض وحين كنت أرى واحداً يبدو جذاباً بشكل خاص على الخريطة (لكنها جميعاً تبدو كذلك) كنت أضع إصبعي عليه وأقول ، حين أكبر سأذهب إلى هناك »[١٦] .

قبل أن يقول مارلو هذا بسبعين سنة أو ما يقاربها ، لم يُقلِق لامارتين أن ما كان على الخريطة فضاءً خالياً كان مسكوناً من قبل سكان أصليين ، كما لم يكن ثمة من تحفظ ، فطرياً ، في ذهن إمر دو فاتل ، المرجع الثقة السويسري - البروسي في القانون الدولي حين دعا الدول الأوروبية في سنة ١٧٥٨ الى تملك الأراضي التي لا تسكنها سوى قبائل رحل وحسب[١٧] .

وكان المهم هو أن يسبغ الوقار والعزّة على الفتح البسيط عن طريق فكرة ما ، ان تحال الشهيّة لاكتساب فضاء جغرافي أرحب إلى نظرية حول العلاقة الخاصة بين الجغرافية ، من جهة ، وبين الشعوب المتحضرة أو غير المتحضرة ، من جهة أخرى . لكنما كان ثمة إسهام فرنسي متميز أيضاً في هذه العقلنات .

مع نهاية القرن التاسع عشر ، تطابقت الظروف السياسية والفكرية في فرنسا بما يكفي لجعل الجغرافية والمضاربة الجغرافية (بالمعنيين اللذين تمتلكهما الكلمة) طريقة قومية ممتعة لتزجية الفراغ . وكان المناخ العام للرأي في أوروبا ملائماً ؛ كما كانت نجاحات الامبريالية البريطانية بالتأكيد تشهد شهادة كافية لمنجزاتها . ومع ذلك ، فان بريطانيا كانت قد بدت دائماً بالنسبة لفرنسا وللمفكرين الفرنسيين بالموضوع وكأنها تسدّ الطريق حتى أمام نجاح نسبي لدور امبريالي فرنسي في الشرق . وقبل الحرب الفرنسية - البروسية كان ثمة قدر كبير من التفكير السياسي الرغبوي حول الشرق وهو تفكير لم يكن مقصوراً على الشعراء والروائيين . ها هوذا سان - مارك

جيراردان ، مثلاً ، يكتب في مجلة العالَمين* في ١٥ آذار ١٨٦٢ : -

« إن لدى فرنسا الكثير < مما يجب > أن تفعله في الشرق ، لأن الشرق يتوقع منها الكثير . بل إن الشرق ليطلب منها حتى أكثر مما تستطيع أن تفعله : فالشرق سيعهد لفرنسا عن طيب خاطر بالمسؤولية الكاملة عن مستقبله ، مما سيشكل خطراً كبيراً على فرنسا وعلى الشرق . أما على فرنسا فلأنها ، بسبب من استعدادها لتبني قضايا الشعوب المعذبة ، غالباً ما تأخذ على عاتقها أكثر مما تستطيع أن تحقق من التزامات . وأما بالنسبة للشرق ، فلأن أي شعب ينتظر مصيره من الخارج لن يكون أبداً إلا حالة قلقة ، ولأنه ليس ثمة من خلاص للأمم إلا ذلك الخلاص الذي تصنعه لأنفسها . »[١٨] .

كان دزرائيلي سيقول دون شك ، كما قال مراراً ، عن آراء كهذه ، أن فرنسا ليس لها إلاّ « مصالح عاطفية » في سورية (وهي « الشرق » الذي عنه كان جيراردان يكتب) . وكانت اختلاقية « السكان الذين يقاسون » طبعاً قد استخدمت من قبل نابليون حين حاول استمالة المصريين باسمهم < للثورة > ضد الأتراك ومن أجل الاسلام . وكان السكان المقاسون في الشرق أثناء الثلاثينات ، والاربعينات ، والخمسينات ، والستينات يقتصرون على الاقليات المسيحية في سورية . ولم يكن ثمة من سجل لكون « الشرق » يسترحم فرنسا من أجل خلاصه. وكان سيكون أكثر صدقاً أن يقال إن بريطانيا قد اعترضت طريق فرنسا في الشرق. ذلك أنه حتى اذا كانت فرنسا قد شعرت شعوراً صادقاً أصيلاً بالتزام تجاه الشرق (وكان ثمة فرنسيون شعروا بذلك) فلم يكن في وسع فرنسا أن تفعل إلا القليل لتقف حاجزاً بين بريطانيا والكتلة الهائلة من الأرض التي سيطرت عليها من الهند إلى المتوسط .

كان بين النتائج الأكثر أهمية لحرب ١٨٧٠ في فرنسا الازدهار الضخم للجمعيات الجغرافية وتجدد المطالبة بقوة بالحصول على < مزيد من > البقاع . وفي نهاية ١٨٧١ أعلنت الجمعية الجغرافية الباريسية أنها لم تعد مقصورة على « التكهن العلمي » وحثّتْ المواطنين « الاّ ينسوا أن غلبتنا السابقة تعرضت للتحدي يوم تخلينا عن المنافسة في هزيمة الحضارة البربرية » . وأكد غليوم ديبينغ ، أحد قادة ما صار يعرف باسم الحركة الجغرافية عام ١٨٨١ ، أنه خلال حرب ١٨٧٠ « كان معلم المدرسة هو المنتصر » قاصداً أن الانتصارات الحقيقية كانت انتصارات الجغرافية العلمية البروسية على الهلهلة الاستراتيجية الفرنسية . وقد رعت المجلة الرسمية الحكومية عدداً بعد عدد تتمركز حول فضائل الاستكشافات الجغرافية والمغامرة الاستعمارية (وأرباحها) ؛ وكان في وسع المواطن أن يتعلم في عدد واحد من مقالة دوليسبس عن « الفرص المتاحة في افريقيا » ومن مقالة غارنبير عن « استكشاف النهر الأزرق »، وسرعان ما أفسحت الجغرافية العلمية المكان « للجغرافيا التجارية » ، إذ بدأ الارتباط بين الكبرياء القومية

* Revue des Deux Mondes

في الانجاز العلمي والحضاري وبين الدافع الأولي للربح يُدْفَع قُدُماً ليُحَوَّل إلى دعم للاكتساب الاستعماري - وبكلمات أحد المتحمسين « شكّلت الجمعيات الجغرافية من أجل أن تكسر قيد السحر القاتل الذي يشدنا إلى شواطئنا » . ودعماً لهذا البحث المحرِّر فقد نسجت شتى أنواع المخططات ، بما فيها تجنيد جول فِرْن - الذي جلا « نجاحه الذي لا يصدق » كما وصف ، العقل العلمي في ذروة ساحقة من ذرى الاستدلال المنطقي - ليقود « حملة حول العالم للاستكشاف العلمي » ، وخطّة لخلق بحر هائل جديد جنوب شواطىء شمال افريقيا . بالاضافة إلى مشروع « لربط » الجزائر بالسنغال بخط حديدي « شريط من الفولاذ » كما أسماه أصحاب المشروع .(١٩)

كان قدر كبير من الحمى التوسعية في فرنسا خلال الثلث الأخير من القرن التاسع عشر وليد رغبة صريحة للتعويض عن النصر البروسي في ١٨٧٠ - ١٨٧١ و ، إلى حد لا يقل أهمية ، وليد رغبة لمضاهاة الانجازات الامبريالية البريطانية . ولقد كانت الرغبة الأخيرة من القوة ، كما كانت نابعة من تراث طويل من المنافسة الانكلو- فرنسية في الشرق ، بحيث أن فرنسا بدت حرفياً مشبوحة ببريطانيا ، حريصة في كل ما يتعلق بالشرق على اللحاق بالبريطانيين ومحاكاتهم . وحين صاغت الجمعية الجامعية للهند الصينية في أواخر الـ ١٨٧٠ (ا ت) أهدافها وجدت مهماً أن « تدخل الهند الصينية في مجال الاستشراق » لماذا ؟ من أجل أن تحيل صين كوشين إلى « هند فرنسية » ! وقد عزا العسكريون الى عدم وجود ممتلكات استعمارية كبيرة لفرنسا ذلك المزيجَ من الضعف العسكري والتجاري اثناء الحرب ضد بروسيا ، كي لا تقول شيئاً عن الشعور العريق والصريح بالنقص ، استعمارياً ، بالمقارنة مع بريطانيا . وقد طرح جغرافي بارز هو لارونسير لونوري منظومة تقول إن قوة توسع العروق الأوروبية وأسبابه وعناصره وتأثيراته على المصائر البشرية ستشكل < مادة > دراسة جميلة للمؤرخين في المستقبل، بيد أن التوسع الاستعماري لا يمكن أن يتم إلاّ إذا لذذت الشعوب البيضاء تذوقها للرحلات وهو علامة على تفوقها وسموها الفكريين .(٢٠)

من أطروحات كهذه نشأت الفكرة المعتنقة بشكل واسع عن الشرق باعتباره فضاء جغرافياً ينبغي أن يُزرع ويُحصد ويُحرس . ونتيجة فقد تكاثرت الصور الزراعية للاهتمام بالشرق ، كما تكاثرت صور العناية الجنسية الصريحة به . وفيما يلي دفقٌ نمطي كتبه غابريل شارم عام ١٨٨٠ :

« في ذلك اليوم الذي لن نعود فيه موجودين في الشرق ، وحينما تكون قوى أوروبية عظيمة أخرى ، ستكون تجارتنا في المتوسط ومستقبلنا في آسيا ، وحركة سفننا في الموانىء الجنوبية قد بلغت نهايتها ، وسينضب واحدٌ من أكثر مصادر ثروتنا القومية ثراء وإثماراً (تأكيد الكلمات الأخيرة مضاف)»

وقد أحكم مفكر آخر ، ليروا - بوالو هذه الفلسفة الى درجة أبعد :

« إن مجتمعاً ما يَسْتَعْمِر حين يكون هو نفسه قد وصل درجة عالية من النضج والقوة ، فهو ينجب ، ويحمي ، ويصنع مجتمعاً جديداً في شروط جيدة من التطور ، ويصل به إلى الخصوبة ،

مجتمعاً أنجبه هو بنفسه . فالاستعمار أحد أكثر ظواهر الفيزياء الاجتماعية تعقيداً أو تشابكاً ورهافة» .

هذه المساواة بين إعادة انتاج الذات والاستعمار قادت ليروا ـ بوالو إلى الفكرة الشنيعة شيئاً ما ، وهي أن أي شيء يمتلك الحيوية في مجتمع حديث « يكبُّر ويضاعف عن طريق فيض نشاطه المتفجر حيوية على الخارج » ولذلك قال :

« فالاستعمار هو القوة التوسعية لدى شعب ما ؛ هو قدرته على اعادة انتاج نفسه ؛ هو اتساعه وتضاعفه عبر الفضاء ؛ هو اخضاع الكون أو جزء هائل منه للغة ذلك الشعب وعاداته وأفكاره وقوانينه »[٢١] .

والنقطة هنا هي أن فضاء أقاليم أضعف وناقصة النمو كالشرق عُوْيِنَ بوصفه شيئاً يتطلب الاهتمام الفرنسي والاختراق ، والإخصاب المنوي ، وبإيجاز الاستعمار . وقد قضت التصورات الجغرافية ، حرفياً ومجازياً ، على الكيانات المنفصلة المتميزة التي ضمتها الحدود . وقد فاض الباحثون ، والاداريون ، والجغرافيون ، والوكلاء التجاريون الفرنسيون الى درجة لا تقل عن متعهدٍ ذي رؤيا مثل دوليسبس ، الذي كانت خططه تهدف إلى تحرير الشرق والغرب من قيودهما الجغرافية ، بنشاطهم المتفجر حيوية على الشرق الكسول الأنثوي . وكان ثمة الجمعيات الجغرافية ، التي فاقت في اعدادها وعضويتها أوروبا كلها بضعفين ، وكان ثمة المنظمات القوية مثل اللجنة الآسيوية الفرنسية ، واللجنة الشرقية ؛ وكان ثمة الجمعيات المتفقهة ، وأبرزها الجمعية الآسيوية ، بتنظيمها وعضويتها المتجذرة بقوة في الجامعات والمعاهد والحكومة .

وقد جعلت كل منها ، بطريقتها الخاصة المصالح الفرنسية أكثر حقيقية وأكبر حجماً ، وكان على قرن كامل تقريباً مما بدا الآن دراسة سلبية للشرق ، أن ينتهي . إذ بدأت فرنسا تلعب دورها الذي تفرضه عليها مسؤوليتها التي تتجاوز حدودها الوطنية الى بقاع أخرى خلال العقدين الأخيرين من القرن التاسع عشر .

في المنطقة الوحيدة من الشرق حيث تقاطعت ، بالمعنى الحرفي ، المصالح البريطانية ، والفرنسية ـ وهي أراضي الامبراطورية العثمانية التي كانت الآن مريضة حتى اليأس ـ تَدبَّر الخصمان نزاعهما بانسجام كامل ومميز لهما تقريباً . فقد كانت بريطانيا في مصر وما بين النهرين . وعبر سلسلة من المعاهدات شبه الاختلاقية (الروائية) مع الزعماء المحليين (الذين كانوا دون حول ولا قوة) سيطرت على البحر الأحمر والخليج الفارسي وقناة السويس بالاضافة إلى الكتلة من الأرض الفاصلة بين البحر المتوسط والهند . أما فرنسا فقد بدت بالمقابل محكوماً عليها بأن تحوِّم فوق الشرق وتحط بين آن وآن لتنفذ مخططات تكرر نجاح دوليسبس في القناة وقد كانت هذه المخططات في معظمها مشاريع خطوط حديدية كذلك الذي مُدَّ عبر الأراضي البريطانية نوعاً ، الخط الممتد من سورية الى ما بين النهرين . واضافة إلى ذلك فقد اعتبرت فرنسا نفسها حامية للأقليات

المسيحية ـ الموارنة ، الكلدانيين ، النسطوريين . إلاّ أن بريطانيا وفرنسا كانتا متفقتين مبدئياً على ضرورة تقسيم تركيا الآسيوية حين يحين الأوان .

وقد كانت الدبلوماسية السرية قبل الحرب الأولى وخلالها مصممةً على أن تحتزّ الشرق الأدنى أولاً إلى مناطق نفوذ ، ثم إلى مناطق محميّة (أو محتلة) . وفي فرنسا تَمَحْرَقَت عاطفة التوسع التي كانت قد تشكلت في ذروة ازدهار الحركة الجغرافية ، في معظمها ، على خطط تقسيم تركيا الآسيوية الى درجة أن « حملة صحفية مشهورة بدأت » في باريس عام ١٩١٤ لتحقيق هذا الغرض[٢٢] . وفي انكلترا ، خُوِّل عدد كبير من اللجان السلطة لدراسة أفضل الطرق لتقسيم الشرق وتقديم توصيات بالسياسات الواجب اتباعها لذلك . ومن اللجان كلجنة بُنْسِن ، انبثقت الفرق الانكلو ـ فرنسية التي كان أشهرها تلك التي ترأسها مارك سايكس وجورج بيكو . وكان التقسيم المتساوي للفضاء الجغرافي القاعدة التي بُنِيَتْ عليها هذه الخطط التي كانت محاولات مقصودة أيضاً لتخفيف حدة النزاع الانكليزي ـ الفرنسي . إذ أنه ، كما عبر عن ذلك سايكس في مذكرة له :

« كان واضحاً أن انتفاضة عربية ستحدث عاجلاً أو آجلاً ، وأن الفرنسيين ونحن ينبغي أن نكون على علاقات أفضل اذا كان لهذه الانتفاضة ألا تكون نقمة بدلاً من كونها نعمة . . . . . »[٢٣] .

وبقيت العداوات . وأضيف اليها عامل الاثارة الذي خلقه برنامج ولسن لتقرير المصير القومي الذي بدا ، كما لاحظ ساكيس نفسه ، كأنه ينقض من الأساس الهيكل العظمي للمخططات الاستعمارية والتجزيئية التي كانت القوى < العظمى > قد اتفقت عليها . لكن هذا ليس المجال المناسب لمناقشة تاريخ الشرق الأدنى المتناهي والمثير للجدل الحاد في أوائل القرن العشرين ومصير (هذه المنطقة) يقرر فيها بين القوى ، والسلالات الأصلية ، والأحزاب والحركات القومية المتعددة ، والصهيونية . وما يعنينا بشكل أكثر مباشرة هو الاطار المعرفي الغريب الذي كان الشرق يُعايَن من خلاله ، والذي انبثقت منه تصرفات القوى . ذلك أن بريطانيا وفرنسا ، على الرغم من خلافاتهما ، عاينتا الشرق بوصفه كياناً جغرافياً وثقافياً وسياسياً وسكانياً <ديموغرافياً> واجتماعياً وتاريخياً ـ آمنتا بأنهما تمتلكان تخويلاً تقليدياً للتصرف به وتقرير مصيره . ولم يكن الشرق بالنسبة لهما اكتشافاً مفاجئاً أو مجرد مصادفة تاريخية بل كان مساحة الى الشرق من أوروبا تتحدد قيمتها الرئيسية ، باتفاق ، في إطار أوروبا ، وبشكل أدق ،في اطار يدعي لأوروبا ـ للعلم الأوروبي ، والبحث الأوروبي ، والفهم والإدارة الأوروبيين ـ على وجه التخصيص فضل جعل الشرق ما كانه الآن . ولقد كان هذا الانجاز ـ سواء أكان ذلك بقصد أو دون قصد ـ مما حققه الاستشراق الحديث .

كان ثمة طريقتان رئيسيتان أسلم بهما الاستشراق الشرقَ إلى الغرب في أوائل القرن العشرين . كانت الأولى عن طريق مقدرات النشر التي يمتلكها التعليم الحديث ، وجهازه

الانتشاري في المهن المتفقّهة ، والجامعات ، والجمعيات المحترفة ، والمنظمات الجغرافية والاستكشافية ، وصناعة النشر . وقد بنت هذه جميعاً ، كما رأينا ، على السلطة المرجعية الامتيازية للرواد من الباحثين ، والمسافرين ، والشعراء ، الذين كانت رؤ ياهم التراكمية قد خلقت شرقاً جوهرانياً ؛ وكان المظهر المذهبي ـ أو التسبيحي ـ لمثل هذا الشرق هو ما أسميه هنا الاستشراق الكامن ،ذلك أن الاستشراق الكامن زوّد أيَّ انسان يود أن يصدر تقريراً ذا بال عن الشرق بمقدرة إفصاحية يمكن استخدامها ، أو بالأحرى تجنيدها ، وتحويلها إلى انشاء معقول يصلح للمناسبة المحسوسة الحاضرة . وهكذا ، فحين تحدث بلفور عن الشرق في مجلس العموم < البريطاني > عام ١٩١٠ ، لا بد أنه كان في ذهنه تلك المقدرات الافصاحية في لغة عصره السائدة والعقلانية الى درجة مقبولة والتي يمكن عن طريقها لشيء ما أن يُسمَّى « شرقياً » وأن يُتحَدَّث عنه دون خطر وجود قدر كبير من الإبهام . لكن الاستشراق الكامن ، مثل جميع المقدرات الافصاحية الأخرى والانشاءات التي تجعلها ممكنةً ، كان محافظاً بعمق ـ أي مكرّساً للحفاظ على نفسه . وكان هذا الاستشراق الذي نقله جيل عن جيل جزءاً من الثقافة ، ولغة « للتعبير » عن جزء من الواقع بقدر ما كانت الهندسة أو الفيزياء كذلك . ولقد ارتهن الاستشراق وجوده لا على انفتاحه واستعداده لتلقي الشرق، بل بالعكس على اطراده التكراري الداخلي فيما يخص ارادة القوة المكوِّنة له بإزاء الشرق . وبهذه الطريقة استطاع الاستشراق أن يبقى رغم الثورات والحروب العالمية ، والتمزيق الحرفي للامبراطوريات .

كانت الوسيلة الثانية التي أسلم بها الاستشراق الشرق للغرب نتيجة لتقاطع هام . فقد كان المستشرقون لعقود قد تحدثوا عن الشرق ، وترجموا النصوص وفسّروا الحضارات ، والأديان ، والسلالات ، والثقافات ، والعقليات ، كمواضيع جامعية ، محجوبة عن أوروبا بحكم أجنبيتها التي لا تقلّد . وكان المستشرق خبيراً ، مثل ساسي ورينان ، وظيفته في المجتمع أن يفسّر الشرق ويترجمه لأبناء قومه . وكانت العلاقة بين المستشرق والشرق ، بصورة أساسية ، تأويلية ، فاذا وقف المستشرق الباحث أمام حضارة أو مُنْجَزَة ثقافية نائية لا تكاد تفهم ، قلّص الإيهام عن طريق الترجمة ، والتصوير المتعاطف ، والادراك الداخلي للشيء الذي يصعب الوصول إليه . بيد أن المستشرق بقي خارج الشرق الذي بقي نائياً عن الغرب ، عصياً عليه مهما جُعِلَ يَبدو مفهوماً . وقد عُبِّر عن هذه المسافة الثقافية ، الزمانية ، الجغرافية . باستعارات العمق ، والسريّة والوعد الجنسي . وقد تسربت عبارات مثل « حجاب العروس الشرقية » و « الشرق اللغزي الذي لا يكتنه » الى اللغة السائدة واستقرت فيها غير أن المسافة بين الشرق والغرب كانت ، بما يكاد يكون مفارقة ضدية ، في طريقها الى التضاؤ ل خلال القرن التاسع عشر كله . فمع تنامي المواجهات التجارية والسياسية ، والوجودية الأخرى بين الشرق والغرب (بطرق ما برحنا نناقشها عبر هذه الدراسة) ، ظهر توتر بين المذهبيات الجامدة للاستشراق الكامن ، الذي استقى الدعم من دراسات الشرق « الكلاسيكي » ، والأوصاف التي أفصح عنها المسافرون والحجاج ، ورجال الدولة ومن شابههم ، لشرق حاضرٍ ، حديث ظاهر . وفي لحظة يستحيل تحديدها بدقة ، أدّى

التوتر الى تقاطع لنمطي الاستشراق . وقد يكون هذا التقاطع حدث ـ وهذا مجرد تكهن ـ حين أخذ المستشرقون ، بدءاً من ساسي ، على عاتقهم ، أن يقدموا النصح للحكومات حول ماهية الشرق المعاصر وطبيعته . وهنا اكتسب دور الخبير المدرَّب والمجهَّز تدريباً وتجهيزاً خاصين أبعاداً إضافية ؛ فقد كان يمكن اعتبار المستشرق العميل الخاص للقوة الغربية في محاولتها < لرسم > سياسة تجاه الشرق . وشعر كل مسافر أوروبي متفقّه (أو غير متفقّه) في الشرق بأنه ممثل غربي استطاع النفوذ الى ما تحت طبقات الابهام . ويصدق هذا بوضوح على بيرتن ، ولين ، وداوتي ، وفلوبير ، والشخصيات الرئيسية الأخرى التي ما فتئت أناقشها .

اكتسبت اكتشافات الغربيين حول الشرق الظاهر والحديث طبيعة ملحة ضاغطة مع تزايد الاكتساب الغربي للأرض في الشرق . وهكذا ، فان ما حـدّده المستشرق الباحث بأنه الشرق « الجوهري » تعـرض أحيانـاً للنقض ، لكنه في كثير من الأحيان تلقّى التأكيد والاثبات ، حين أصبح الشرق واجباً إدارياً فعلياً . ولا شك أن نظريات كرومر حول الشرقي ـ وهي نظريات اكتسبت من سجل المحفوظات الاستشراقي التقليدي ـ وجدت تسويغاً وافراً حين قام كرومر بحكم ملايين من الشرقيين في الواقع الفعلي . ولم يكن هذا بأقل صدقاً فيما يتعلق بالتجربة الفرنسية في سورية ، وشمال افريقيا ، وأمكنة أخرى من المستعمرات الفرنسية على قلتها ، لكن التقاطع بين مذهب الاستشراق الكامن ، وبين تجربة الاستشراق الظاهر لم يبلغ في أي وقت آخر ما بلغه من الاحتدامية عندما كانت بريطانيا وفرنسا ، نتيجة للحرب العالمية الأولى ، تقومان بمسح < جغرافي > لتركيـة الآسيوية من أجل تقطيعها . فهناك ، ممدّداً على طاولة عمليات جراحية ، كان رجل أوروبا المريض ، مجلوّاً بضعفه كله ، بخصائصه المميزة كلها ، وبخطوط تضاريسه كلها . وقد لعب المستشرق ، بمعرفته الخاصة ، دوراً لا تقدر أهميته في هذه الجراحة . لقد كان ثمة لمحات سابقة لدوره الحاسم كعميل سري داخل الشرق حين أرسل الباحث البريطاني ادوارد هنري بالمر إلى سيناء عام ١٨٨٢ ليقدِّر المشاعر ضد بريطانيا وإمكانية تجنيدها لحساب ثورة عرابي ، ولقد قضى بالمر أثناء ذلك ، لكنه لم يكن إلا الأقل نجاحاً بين الذين قدموا خدمات مشابهة للامبراطورية ، هذه الخدمات التي أصبحت الآن عملاً جاداً ذا متطلبات شاقة يُعهَد به إلى « الخبراء » الاقليميين . ولم يكن عبثاً أن مستشرقاً آخر هو دي . جي . هوغارث ، مؤلف المسرد المشهور لاستكشاف شبه الجزيرة العربية ذي العنوان الملائم تماماً **اختراق الجزيرة العربية** (١٩٠٤)[٢٤] عُيِّن رئيساً للمكتب العربي في القاهرة خلال الحرب العالمية الأولى . كما لم تكن مصادفة أن رجالاً ونساءً مثل جرترود بل ، تي ، إي . لورنس ، وسانت جون فيلبي ، وجميعهم خبراء شرقيون ، أرسِلوا الى الشرق كعملاء للامبراطورية ، وأصدقاء للشرق وصائغين لبدائل سياسية بسبب معرفتهم الحميمة الخابرة للشرق والشرقيين . لقد شكّل هؤلاء « عصبة » ـ كما سمّاها لورنس مرة ـ وكانت تشدهم مفهومات متناقضة وتشابهات شخصية فردية عظيمة ، توحد للهوية بالشرق ، وتعاطف حدسي معه ، وحس شخصي مصون بحرص شديد بالرسالة في الشرق ، وشذوذية سلوكية مميزة تُرْعَى وتُنَمَّى ، ثم عدم

رضى نهائي عن الشرق . وقد كان الشرق لهم جميعاً تجربتهم المباشرة الغربية له . وفيهم وجد الاستشراق والخبرة الفعالة في التعامل مع الشرق شكلهما الأوروبي النهائي قبل أن تزول الامبراطورية وتنقل تراثها لمرشحين آخرين للعب دور القوة المسيطرة .

لم يكن مثل هؤلاء الفرديين أشخاصاً جامعيين. لكنهم انتفعوا ، كما سنرى قريباً ، بالدراسة الجامعية للشرق دون أن ينتموا ، بأي معنى ، إلى الزمالة الرسمية والمحترفة للباحثين المستشرقين. بيد أن دورهم لم يكن الإزدراء بالاستشراق الجامعي ، أو تهديمه بل كان في الواقع جعله أكثر فعالية . فبين أسلافهم كان ثمة رجال مثل لين وبيرتن ، بسبب تعليميتهم الشخصية الموسوعية بقدر ما كان ذلك بسبب معرفتهم الدقيقة ، شبه البحثية ، للشرق التي كانوا قد استغلوها في تعاملهم مع الشرقيين أو الكتابة عنهم . وقد استبدلوا الدراسة القائمة على خطط دراسية للشرق بنمط من الأحكام والاتقان للاستشراق الكامن الذي كان في متناولهم بسهولة في الثقافة الامبريالية لعصرهم . وكان اطارهم المرجعي البحثي ، على ما كان فيه < من هنات > قد صيغ من قبل أناس مثل وليم موير ، انتوني بيفان ، دي . إس . مارجليوث ، تشارلس لايَلْ ، إي . جي . براون ، آر . أي . نيكلسون ، غي لوسترانج ، أي . دي . روس ، وتوماس ارنولد ، الذين انحدروا بدورهم من خط نسب ينحدر من لين مباشرة . وكان من زَوَّدَهم بمنظورهم التخيلي معاصرهم المشهور روديارد كيبلينغ ، الذي كان قد تغنّى غناءً لا يُنسى « بالسيطرة على النخيل وعلى الصنوبر » .

كان الفرق بين بريطانيا وفرنسا في مسائل كهذه مطرداً تماماً مع تاريخ كل منهما في الشرق ، فالبريطانيون كانوا هناك ، أما الفرنسيون فقد ندبوا فقدان الهند والأراضي الفاصلة . ومع نهاية القرن ، كانت سورية الكبرى قد صارت المحرق الرئيسي للنشاط الفرنسي ، لكن حتى هنا كان ثمة إجماع مشترك على أن الفرنسيين غير قادرين على مضاهاة البريطانيين سواء في نوعية الموظفين أو في درجة النفوذ السياسي . وكان التنافس الانجلو ـ فرنسي على الغنائم العثمانية قد ترك أثره حتى على ميدان المعركة في الحجاز ، وسورية ، وما بين النهرين ـ لكن المستشرقين والخبراء المحليين الفرنسيين في كل هذه الأمكنة ، كما لاحظ رجال دهاة مثل ادمون بريمون ، قد هزموا على صعيد الذكاء والمناورة التكتيكية من قبل مقابليهم البريطانيين[٢٥] . وعدا عن عبقريٍ استثنائيّ بين آن وآن ، مثل لويس ماسينيون ، لم يكن ثمة من لورنس أو سايكس أو بِلْ فرنسيين . إنما كان ثمة امبرياليون مصمّمون مثل إتيين فلانداں وفرانكلين ـ بوالون . وقد أعلن الكومت دو كريساتي ، الذي كان امبريالياً جامحاً ، في محاضرة ألقاها على الاليانس فرانسيز (التحالف الفرنسي) عام ١٩١٣ ، أن سورية هي شرق فرنسا الخاص ، ومحطُّ المصالح الفرنسية السياسية ، والأخلاقية ، والاقتصادية ـ وهي مصالح ، أضاف ، ينبغي أن يدافع عنها في هذا « العصر من الامبريالية المتلاشية » ، ومع ذلك فقد لاحظ كريساتي أن فرنسا كانت دون استثناء تُقْذَفُ من جنب إلى جنب ، مهدَّدة لا من قبل بريطانيا فقط بل من قبل النمسا ، والمانيا ، وروسيا ، وذلك برغم وجود

الشركات التجارية والفرنسية في الشرق ، ورغم وجود أكبر عدد من الطلاب الشرقيين في مدارس فرنسية . واذا كان لفرنسا أن تستمر في منع « عودة الاسلام » فقد كان من الخير لها أن تحتلّ الشرق ، وكانت هذه منظومة طرحها كريساتي وثنّى عليها السيناتور بول دومر[٢٦] . وقد كُرِّرت هذه الآراء في مناسبات كثيرة ، وبالفعل فقد نجحت فرنسا بمفردها في شمال أفريقيا وسوريا بعد الحرب العالمية الأولى ، بيد أن الادارة الخاصة ، المحسوسة ، للشعوب الشرقية الناهضة والبلدان المستقلة نظرياً ، والتي ادّعى البريطانيون لأنفسهم فضيلة تملُّكها ، كانت شيئاً شَعَر الفرنسيون أنه راوغهم وفاتَهم . وفي النهاية ، لعل الفرق الذي يحسُّ به المرء دائماً بين الاستشراق البريطاني الحديث والاستشراق الفرنسي الحديث ، أن يكون فرقاً أسلوبياً ؛ < أما > أهمية التعميمات حول الشرق والشرقيين ، وحسُّ التمايز المحتفَظ به بين الشرق والغرب ، واستحسانُ السيطرة الغربية على الشرق ـ فان هذه كلها كانت واحدة في كلا التراثين . ذلك أنه بين العوامل الكثيرة التي تشكل ما نسميه عادة « المعرفة الخابرة » ، فان الأسلوب ، الذي يأتي نتيجة لظروف دنيوية محددة يسبكها ويصوغها التراث والمؤسسات ، والإرادة ، والذكاء ويحولها إلى إفصاح رسمي شكلي ، هو أحد أكثرها جلاء . وإلى هذا العامل الحاسم ، وإلى هذه التقنية الملموسة والمحَدْثَنة في استشراق القرن العشرين في بريطانيا وفرنسا ، ينبغي أن نلتفت الآن .

٢

الاسلوب، المعرفة الخابرة، والرؤيا:
دنيوية الاستشراق

يبدو أن الرجل الأبيض عند كيبلينغ ، كما يظهر في عدد من القصائد ، وفي روايات مثل كيم ، وفي لقطات تعبيرية هي من الكثرة بحيث تمنع كونه اختلافاً يهدف إلى المفارقة الفكهة ، ومن حيث هو فكرة ، وشخصية ، وأسلوب كينونة ، قد أدّى خدمات لكثير من البريطانيين وهم خارج بريطانيا . كان لون جلدهم نفسه قد ميَّزهم بصورة احتدامية ومطمئِنة عن بحر السكان الأصليين ، لكن ، بالنسبة للبريطاني الذي كان يتجول بين الهنود ، والأفارقة ، والعرب كان ثمة أيضاً المعرفة الواثقة بأنه ينتمي إلى ، ويستطيع أن يمتاح من المخزون التجريبي والروحي لتراث طويل من المسؤولية التنفيذية بازاء العروق الملونة . وعن هذا التراث ، بأمجاهده ومصاعبه ، كان كيبليغ يكتب حين احتفى بـ « الطريق » الذي اختطّه الرجل الأبيض في المستعمرات :

« الآن ، هوذا الطرّيق الذي يطأه الرجال البيض حين يمضون لينظفوا أرضاً .
الحديدُ تحت الأقدام والدوالي فوق الرؤوس
والأعماق < الخفيّة > على كلا الجانبين .

لقد وطِئْنا ذلك الطريق ـ ولقد كان ممطراً وعاصفاً ـ
ونجمتُنا المختـارة الدليل .
آه ما أسعد العالم حين يطأ الرجال البيض
طريقهم الممهد العريض جنباً إلى جنب . »[٢٧]

ويتم « تنظيف أرض ما » بصورة مثلى حين يقوم به رجال بيض يعملون في تناغم مرهف فيما بينهم ، وفي ذلك إلماح إلى الأخطار الحاضرة للتنافس الأوروبي في المستعمرات ، ذلك أن رجال كيبلينغ ، اذا أخفقوا في محاولتهم لتنسيق سياساتهم ، على استعداد تام لاعلان الحرب : « الحرية لنا والحرية لأبنائنا / واذا لم تكن الحرية ، فالحرب » . ووراء قناع القيادة الودودة < على وجه > الرجل الأبيض ، ثمة دائماً الاستعداد الواضح لاستخدام القوة ، ليقتُل ويُقتل . وما يمنح رسالته العزّة والكرامة هو حسٌّ ما بتكريس النفس الفكري ، فهو رجل أبيض لكن لا لمجرد الربح ، ما دامت « نجمته المختارة » تجلس ، افتراضاً ، على سمو شاهق عن الربح الدنيوي . ومن المؤكد أن كثيراً من الرجال البيض قد تساءلوا في حيرة ما الذي يحاربون من أجله على ذلك « الطريق الممطر العاصف » ، ومن المؤكد أيضاً أن كثيرين منهم قد تساءلوا في حيرة كيف وهبهم لون جلودهم مركزاً وجودياً أسمى بالاضافة إلى هيمنة عظيمة على قسم كبير من سكان العالم .

بيد أن كون الانسان أبيض ، في النهاية ، في عرف كيبلينغ وعرف أولئك الذين أثَّر على تصوراتهم ولغتهم البلاغية ، كان شيئاً مؤكِّداً لذاته . فقد صار المرء رجلاً أبيض لأن المرء كان رجلاً أبيض ، وما هو أكثر أهمية ، فان « شرب تلك الكأس » ومعيشة ذلك المصير الذي لا يُغَيَّر في « يوم الرجل الأبيض » لم يترك للمرء وقتاً يقضيه في التكهن العاطل < عن الجدوى> حول الأصول ، والأسباب ، والمنطق التاريخي .

ومن ثمَّ ، فأن يكون المرء رجلاً أبيض كان فكرة وواقعاً . وقد شبك ذلك موقفاً معقلناً بازاء كلا العالمين الأبيض وغير الأبيض . وعنى ـ في المستعمرات ـ التكلُّم بطريقة معينة ، والسلوك تبعاً لشريعة من التنظيمات ، بل حتى الشعور بأشياء معينة دون أخرى . وعنى ذلك محاكمات ، وتقييمات ، وإشارات معينة . وكان شكلاً من أشكال السلطة يُتوقع من غير البيض ، بل حتى من البيض أنفسهم ، أن ينحنوا أمامه . وفي الأشكال المؤسساتيّة التي اتخذها (الحكومات الاستعمارية ، السلك القنصلي ، المؤسسات التجارية) كان ذلك أداة للتعبير عن السياسة تجاه العالم ، ونشرها ، وتنفيذها ، وضمن هذه الأداة سادت الفكرة الجماعية اللاشخصية لكون الانسان أبيض ، رغم أن درجة ما من حرية الحركة الشخصية كانت مسموحاً بها . وبايجاز ، فان يكون المرء أبيض كان نهجاً محسوساً جداً للكينونة ـ في العالم ، وطريقة في الامساك بزمام الواقع ، واللغة ، والفكر . وقد جعل ذلك وجود أسلوب محدّد أمراً ممكناً .

لا يمكن لكيبلينغ نفسه أن يكون قد حدث < في الوجود > بمجرد المصادفة ، ويصدق ذلك على رجله الأبيض . إذ أن أفكاراً كهذه ، ومؤلّفيها ، ينجمون عن ظروف تاريخية

وثقافية معقدة متشابكة ، بين اثنين منها على الأقل وبين تاريخ الاستشراق في القرن التاسع عشر أوجهُ اشتراكٍ كثيرة . أحدهما العادة المُقَرَّةُ ثقافياً لاستخدام تعميمات ضخمة يقسِّم الواقع عن طريقها إلى صيغ جمعية متنوعة : لغات ، وعروق ، وأنماط ، وألوان ، وعقليات ، وكل فصلة ليست تسمية تخصيصية محايدة بقدر ما هي تفسير تقييمي . وتتبطَّنُ هذه الفصلات الثنائيةُ الضدية الصارمة ذات الحدين « ما هو لنا » وما هو « لهم » التي يقوم فيها الأول دائماً بالتجاوز وفرض نفسه على الثاني (حتى إلى درجة جعل « ما هو لهم » ، حصرياً ، وظيفةً أدائية لِـ « ما هو لنا ») . وقد عُزِّزَتْ هذه الضدية لا من قبل علم الانسان ، والألسنية ، والتاريخ وحسب ، بل كذلك ، طبعاً ، من قبل الأطروحات الداروينية عن بقاء الأفضل والانتقاء الطبيعي ، من قبل بلاغة النزعة الانسانية الثقافية العالية ـ ولم يكن دور هذه النزعة بأقل حسماً < مما سبق > . فقد كان ما أعطى كتّاباً مثل رينان وأرنولد الحق في إطلاق تعميمات حول العرقية هو الصفة الرسمية لمعرفتهما الثقافية المتشكلة . لقد كانت قيم « نا » (لِنَقُلْ) متحررةً ، انسانية ، صحيحة ؛ وقد دعَّمها تراث الآداب ، والبحث عميق الاطلاع ، والاكتناه العقلاني ؛ وكأوروبيين (ورجال بيض) فقد تشاركنا « نحن » فيها كلَّ حين مُجِّدت فيه فضائلها . على أي حال ، ان المشاركات الانسانية التي تشكِّلها القيم الثقافية التي يعاد تقريرها قد قامت بدور الاقصاء بقدر ما ضمت وشملت < الى الداخل > . ففي كل فكرة تتعلق بفنٍّ «نا » نحن دافع عنها أرنولد ، أو رسكِن ، أو مِلْ ، أو نيومن ، أو كارلايْل ، أورينان ، أو غوبينو ، أو كومت تَشَكَّل رباط آخر في السلسلة التي تشدنا « نحن » معاً ، فيما أُقصي خارجيٌّ آخر وطرد . وحتى اذا كان هذا دائماً النتيجة الحتمية لبلاغة كهذه ، حيثما وجدت وكلما وجدت ، فان علينا أن نتذكر أنه ، بالنسبة لأوروبا القرن التاسع عشر ، كان صرح باهر من المعرفة والثقافة قد شُيِّد ، لنقُلْ ، في وجه خارجيين فعليين (المستعمرات ، الفقراء ، الجانحون) كان دورهم في الثقافة إعطاء تحديد لما كانوا ، بطبيعة تأسيسهم وتركيبهم ، غير ملائمين له .(٢٨)

كان الظرف الآخر المشترك بين خلق الرجل الأبيض والاستشراق هو « الحقل » الذي سيطر كل منهما عليه ، بالاضافة إلى الاحساس بأن حقلاً كهذا يستدعي أساليب ، بل حتى طقوساً ، خاصةً غربيةً ، من السلوك ، والمعرفة ، والتملك . فلم يكن بوسع أحد إلا الغربي ، مثلاً ، أن يتحدث عن الشرقيين ، بالضبط كما كان الرجل الأبيض هو القادر على تخصيص الملونين أو غير البيض وتسميتهم . وقد نقل كل تقرير نطق بهالمستشرقون أوالرجال البيض (الذين كانوا في العادة قابلين للتبادل) إحساساً بالمسافة غير القابلة للتقليص التي تفصل الأبيض عن الملون ، أو الغربي عن الشرقي ؛ وعلاوةً ، فخلف كل تقرير كان يَرِنُّ رجع تراث التجربة ، والمعرفة ، والتعلم الذي أبقى الشرقي ـ الملون في مكانه كشيء يقوم بدراسته الغربي ـ الأبيض ، بدلاً من العكس . وحيث كان المرء في موقع القوة ـ كما كان كرومر ، مثلاً ـ فان الشرقي كان ينتمي إلى نظام القواعد الذي كان مبدأه ببساطة التأكد من أنه لم يكن ليُسمَح لشرقي أبداً بالاستقلال وحكم نفسه . وكانت المقدمة المنطقية هنا هي أنه ما دام الشرقيون جهلة بحكم الذات ، فان الأفضل ، لمصلحتهم

الخاصة ، أن يبقوا كذلك .

ولأن الرجل الأبيض ، كالمستشرق ، عاش لصيقاً بخط التوتر الذي يُبقي الملونين بعيدين < مهددين > ، فقد شعر بأنه لزام عليه أن يحدِّد ، ويعيد تحديد ، المجال الذي قام بمسحه . ولذلك فان مقاطع من الوصف السردي تتبادل المواقع بانتظام مع مقاطع من التحديد والمحاكمة المصاغين من جديد تعترض السرد وتمزقه ، وذلك أسلوب مميز للكتابة التي أنتجها الخبراء الشرقيون الذين أدَّوْا عملهم مستخدمين رجل كيبلينغ الأبيض قناعاً لهم . وها هو ذا . تي . إي . لورنس يكتب لِـ في . و . ريتشاردز عام ١٩١٨ :

« . . . . . . لقذ استهوى العربي خيالي ، إنها الحضارة القديمة ، القديمة التي صَفَّتْ نفسها إلى درجة النقاء من الآلهة البيتية المألوفة ، ومن نصف الزخرفات التي تهرع حضارتنا لادعائها وتبنيها . إن إنجيل العراء في المادة لإنجيل خيِّر ، وهو يشبك فيها يبدو نمطاً من العراء الأخلاقي أيضاً . إنهم يفكرون للَّحظة الحاضرة ، ويسعون إلى الانزلاق عبر الحياة دون أن يدوروا ا حول منعطفات أو يتسلقوا هضاباً وذلك ، جزئياً ، إرهاق عقلي وأخلاقي ؛ عِرق منهك ، ومن أجل تجنب الصعوبات فان عليهم أن يطرحوا الكثير مما نعتبره نحن مشرِّفاً وخطيراً : ورغم ذلك ، ومن دون أن أشاركهم وجهة نظرهم بأي شكل ، فأنا أعتقد أنني أفهمها بما يكفي لكي أرى نفسي والأجانب الآخرين من وجهتهم ، ودون أن أشجبها . أنا أدرك أنني غريب بالنسبة لهم ، وسأبقى أبداً غريباً ، لكنني لا أستطيع أن أومن بأنهم أسوأ بأكثر مما أستطيع أن أغيِّر طرقي لأتبنى طرقهم . »(٢٩) .

وثمة منظور مشابه ، مهما بدا الموضوع المناقش مختلفاً ، في هذه الملاحظات لجرترود بَلْ : ـ

« كم ألفاً من السنوات بقيت هذه الحالة من الوجود [أي كون العرب يعيشون في « حالة حرب » دائمة] سيخبرنا أولئك الذين سيقرأون أقدم سجلات الصحراء الداخلية ، ذلك أنها تعود إلى أولهم ، لكن العربي عبر القرون كلها لم يشتر حكمة من التجربة ، فهو غير آمن أبداً ، ومع ذلك فانه يتصرف وكأن الأمان خبزه اليومي »(٣٠) .

وإلى هذا ، على سبيل إضافة الغطاء البراق ، ينبغي أن نضيف ملاحظتها الأخرى ، هذه المرة عن الحياة في دمشق :

« < الآن > أبداً أرى رؤ ية قائمة ما تعنيه حضارة مدينة عظيمة شرقية ، كيف يعيشون ، وبما يفكرون ؛ لقد وصلت درجة التلاؤم معهم . وأعتقد أن كوني انكليزية عامل مساعد جداً . . . . لقد سما شأننا في العالم عمّا كان عليه قبل خمس سنوات . والفرق واضح جداً . وأعتقد أن ذلك يعود إلى حد بعيد إلى نجاح حكومتنا في مصر . . . . إن هزيمة روسيا مسؤ ولة عن قدر كبير من ذلك ، وانطباعي هو أن سياسة اللورد كيرزُن الحيوية في الخليج الفارسي وعلى حدود الهند مسؤ ولة عن قدر أكبر بكثير . ليس في وسع انسان لا يعرف الشرق أن يدرك كيف تتواشج الأمور كلها وتتماسك . وليس من المبالغة بمكان أن يقال إنه لو رُدَّتْ الحملة الانكليزية عن أبواب كابول ،

لكان السائح الانكليزي قوبل بالتجهم في شوارع دمشق »[٣١] .

في تقريرات كهذه ، نلحظ فوراً أن « العربي » أو « العرب » محاط بهالة من الانفصالية ، والتحديدية ، واطراد الذات الجمعي بحيث يمسح أي أثر لأفرادٍ عرب ذوي تواريخ شخصية قابلة للسرد . فما استهوى خيال لورنس كان وضوح العربي ، من حيث هو صورة ومن حيث هو فلسفة (أو موقف) مفترضة بإزاء الحياة : وفي كلتا الحالتين فان ما يتمسك به لورنس هو العربي وكأنه يُرى من المنظور المُنَقّي لانسان غير عربي ، لانسان تُحَدَّد بالنسبة له مثلُ هذه البساطة البدئية غير الواعية لذاتها التي يمتلكها العربي من قبل المراقب ، وهو في هذه الحالة الرجل الأبيض . بيد أن النقاء العربي ، الذي يتطابق في مكوناته الأساسية مع رؤي ييتس لبيزنطة حيث :

« ألسنة النار التي لا تغذيها العيدان ولم يوقدها صوان أو فولاذ
ولا تزعجها العاصفة ، ألسنة لهب تنجبها ألسنة لهب ،
حيث تأتي أرواح ينجبها الدم
وترحل جميع تعقيدات العنف وتشابكاته »[٣٢] .

يترابط مع ثبات العربي واستمراريته ، كما لو أن العربي لم يخضع لعمليات التاريخ العادية . ومن المفارقة الضدية ، أن العربي يبدو للورنس وقد استنفد ذاته في استمراريته الزمانية نفسها . وهكذا فان العمر الهائل للحضارة العربية قد أدّى إلى تنقية العربي ، والوصول به إلى خصائصه الجوهرانية ، وإنهاكه أخلاقياً خلال هذه العملية . وما يبقى لدينا هو عربي جرترود بل : قرون من التجربة ولا حكمة . فالعربي ، اذن ، من حيث هو كيان جمعي ، لا يكتسب أية كثافة وجودية أو حتى دلالية . بل يبقى كما هو ، فيما عدا عملية التنقية المنهكة التي يذكرها لورنس ، « من أحد طرفي سجلات الصحراء الداخلية » إلى طرفها الآخر . ويراد لنا أن نفترض أنه إذا شعر عربي ما بالغبطة ، إذا شعر بالأسى لموت ولده أو والده ، اذا كان لديه إحساس بلاعدالة الطغيان السياسي ، فان هذه التجارب هي بالضرورة ثانوية الأهمية ، خاضعة لمحض الحقيقة المستمرة العارية : حقيقة كونه عربياً .

تقوم بدائيةُ حالةٍ كهذه على صعيدين اثنين على الأقل في آن واحد : أولاً ، في **التحديد** وهو تقليصيّ استخلاصي ؛ ثانياً (تبعاً للورنس وبل) في **الواقع** . ولم يكن هذا التصادف المطلق نفسه حدث مصادفة بسيط . فلسبب أول ، لم يكن يمكن له أن يتم من الخارج إلا بفضل مفردات وأدوات معرفية مصممة لتحقيق غرضين معاً : الوصول إلى لباب الأشياء وتجنب تشتت التركيز الذي يسببه الحدث العارض ، أو الظروف ، أو التجربة . ولسبب ثان ، كان التصادف حقيقة هي إلى درجة فريدة نتيجة للمنهج ، والتراث ، والسياسة في فاعلياتها المشتركة جميعاً . وقد قام كل منها ، بمعنى ما ، بالغاء التمييز بين النمط ـ الـ شرقي ، الـ سامي ، الـ عربي ، الـ شرق ـ وبين الواقع الانساني العادي الذي وصفه ييتس بأنه « السرُّ العصي على السيطرة فوق الأرضية

الوحشية » والذي يعيش فيه البشر جميعاً . ولقد أخذ المكتنه الباحث نمطاً وُضِعَتْ عليه علامة « شرقي » معتبراً إيّاه أي شرقي فرْدٍ قد يقابله . وقد قادت سنوات من التقاليد إلى تغطية الانشاء حول مسائل مثل الروح السامية أو الشرقية بقشرة لها شيء من الشرعية . كما أظهر الحس السليم سياسياً أنه في الشرق ، بعبارة بل الرائعة « تتواشج الأمور كلها وتتماسك » . ولذلك فقد تطبّعت البدائية في الشرق ، **كانت** الشرق ، فكرة ينبغي على كل من يتعامل مع الشرق أو يكتب عنه أن يعود إليها ، كما لو كان يعود إلى محك ذهب يفنى الزمن والتجربة ويبقى .

ثمة طريقة ممتازة لفهم هذا كله كما كان ينطبق على الوكلاء ، والخبراء ، والمستشارين ، البيض للشرق . فما كان ذا أهمية بالنسبة للورنس وبل هو أن إشاراتها إلى العرب أو الشرقيين كانت تنتمي إلى تقليد من الصياغة قابل للتمييز ، وسلطوي ، تقليد كان قادراً على إخضاع الجزئيات لتنضوي تحته . لكن ، بشكل أكثر تخصيصاً ، مَن أين جاء « العربي » أو « السامي » أو « الشرقي » ؟ .

لاحظنا سابقاً كيف كان تعميم ما حول الشرق ، خلال القرن التاسع عشر ولدى كتّاب مثل رينان ، لين ، فلوبير ، كوزان دوبيرسفال ، ولامارتين ، يستقي قوته من القدرة التمثيلية المفترضة لكل ما هو شرقي ، فقد بَاحَثْ كل جزئية من الشرق بشرقيتها ، إلى درجة أن حقيقة كون الشيء شرقياً طغت على أي عامل مواز .

وكان الرجل الشرقي ، أولاً ، شرقياً وثانياً فقط ، رجلاً . ومن الطبيعي أن تنميطاً كهذا قد عُزِّز بالعلوم (أو الانشاءات < الكتابية > كما أفضِّل أن أسميها) التي تحركت باتجاه وراثي وهابط نحو فصلة النوع ، والتي كان يفترض أيضاً أنها تفسير وراثي تطوري (انطوجنتيك) لكل فرد ينتمي إلى النوع . وهكذا ، فقد كانت تقام تمييزات ذات سريان علمي أكبر ضمن التسميات التخصيصية العريضة شبه الشعبية مثل « الشرقي » ؛ وكانت معظم هذه التمييزات قائمة بصورة رئيسية على أنماط اللغات ـ مثلاً ، سامية ، درافيدية ، حامية ـ لكنها استطاعت بسرعة أن تكتسب أدلة علم انسانية ، وعلم نفسية ، وعلم حياتية ، وثقافية مدعِّمة لها . فـ « سامي » رينان ، على سبيل المثال ، كان تعميماً لغوياً استطاع ، في يدي رينان ، أن يضيف إلى نفسه أنواعاً شتّى من الأفكار الموازية من علم التشريح ، والتاريخ ، وعلم الانسان ، بل حتى علوم الأرض <الجيولوجيا > . ثم صار بالامكان استخدام« سامي »لا كوصف أو تسمية تخصيصية بسيطين وحسب ، بل < كشيء > يمكن أن يطبق على أي مركّب من الأحداث التاريخية والسياسية من أجل تقليمها الى نواة هي في آن واحد سابقة على الأحداث وموجودة طبعياً فيها . ولذلك كانت « السامي » فصلة متجاوزة للزمانية ، متجاوزة للفردية ، تدعي القدرة على التكهن بكل فعل منفصل للسلوك « السامي » على أساسٍ من جوهر « سامي » ما سابق الوجود ، وتهدف كذلك إلى تفسير جميع جوانب الحياة والنشاط الانسانيين في إطار معطيات عنصر « سامي » ما .

سوف يبدو التأثير الغريب الذي مارسته أفكار تأنيبية نسبياً كهذه على الثقافة الأوروبية

التحررية في أواخر القرن التاسع عشر غامضاً عصيّاً على الفهم ما لم نتذكر أن جاذبية علوم مثل الألسنية ، وعلم الانسان ، وعلوم الحياة كانت تكمن في أن هذه العلوم تجريبية ، لا تكهنية أو مثالية بأي شكل . وصحيح أن السامية التي درسها رينان ، مثل الهندو ـ أوروبية التي درسها بوب ، كانت شيئاً مركّباً مُبْتَنَى ، لكنها كانت تعتبر منطقية وحتمية من حيث هي شكل بدئي ، في ضوء المادة التي أمكن فهمها علمياً وتحليلها تجريبياً والمتعلقة بلغات سامية معينة . وهكذا ، فقد كان ، في محاولة صياغة نمط لغوي بدائي ونموذجي أولي (بالاضافة إلى نمط ثقافي ، نفسي ، وتاريخي) محاولة أخرى لِـ « تحديد طاقة كامنة انسانية أولية »[٣٣] ، اشتقت منها دون مغايرة أمثلة من السلوك محددة تحديداً كلياً ـ . وكانت مثل هذه المحاولة ستكون مستحيلة لو أنه لم يكن يعتقد ـ ضمن معطيات تجريبية كلاسيكية ـ أن العقل والجسد كانا واقعَيْن يعتمد أحدهما على الآخر ، وأن كلا منهما محدد أصلاً بطقم من الشروط الجغرافية ، وعلم الحياتية وشبه التاريخية[٣٤] . ومن هذا الطقم ، الذي لم يكن في متناول السكان الأصليين ليقوموا باكتشافه أو استنباطه ، لم يكن ثمة من مهرب بعد ذلك . وقد عُزِّز التحيُّز الأثري للمستشرقين بهذه الأفكار التجريبية . فقد شعروا في جميع دراساتهم للاسلام « الكـلاسيكـي » ، أو للبوذية ، أو للزرادشتية « الكلاسيكيين » ، بأنهم ، كما يعترف الدكتور كازوبون < أحد أبطال الروائية > جورج اليوت ، يتصرفون « مثل شبح لأحد القدماء ، يتجول في العالم ويحاول ذهنياً أن يركبه كما كان من قبل ، بالرغم من الخراب والتغيّرات المشوِّشة »[٣٥] .

ولو كانت هذه الأطروحات حول الخصائص اللغوية ، والحضارية ، وأخيراً ، العرقية مجرد جانب من جوانب مناظرة جامعية بين العلماء والباحثين الأوروبيين ، لربما كنا طرحناها جانباً بوصفها تقدم مادة لاحتدامية < دراما > قِرائية لا أهمية لها . لكن الحقيقة هي أن كلاًّ من المعطيات المحددة للمناظرة والمناظرة نفسها ، كانتا متداولتين تداولاً واسعاً ؛ ففي ثقافة أواخر القرن التاسع عشر « كانت النظرية العرقية » بكلمات ليونيل تريلينغ ، وقد نَشَّطَتْها وحَفَزَتْها القوميةُ الصاعدة والامبريالية المتوسِّعة ، وأيَّدتها العلوم المتمثِّلة بصورة سيئة ، تكاد تكون غير متنازع عليها »[٣٦] . وكانت النظرية العرقية ، والأفكار <الشائعة> حول الأصول البدائية والتصنيفات البدائية ، والانحلال الحديث ، وتقدم الحضارة ، ومصير العروق البيضاء (أو الآرية) والحاجة إلى أرض مستعمَرة ـ كانت هذه جميعاً عناصر في المزيج الغريب من العلوم والسياسة ، والثقافة الذي كان نزوعه ، دون استثناء تقريباً ، نزوعاً إلى رفع أوروبا ، أو عرق أوروبي ما ، إلى مرتبة السيادة فوق القسم غير الأوروبي من بني البشر . وكان ثمة اتفاق عام ، كذلك ، بمقتضى تشكيلة غريبة التحوّل من الداروِنيَّة التي أقرَّها داروِن نفسه ، على أن الشرقيين المعاصرين كانوا بقايا مهينة لعظمة سالفة ؛ وكانت حضارات الشرق القديمة ، أو « الكلاسيكية » ممكنة التصور من خلال فوضى الانحلال الحاضر ، لكن لسببين وحسب : أ) لأن مختصّاً أبيض مزوّداً بتقنيات علميةشديدة الارهاف كان قادراً على القيام بالغربلةوإعادةالتركيب. وب)لأن مفردات لغـة من التعميمات الكاسحة (الساميون ، الآريون ، الشرقيون) لم تكن تشير إلى طقم

من الاختلاقات السردية بل إلى جعبة كاملة من التمييزات الموضوعية والمتّفق عليها فيما يظهر . وهكذا ، فإن ملاحظة حول ما كان الشرقيون قادرين أو غير قادرين على القيام به كانت مؤيِّدة بـ « حقائق » علم حياتية كتلك التي أفصح عنها بي . تشارلس ميشيل في مقالته « **نظرة علم حياتية في سياستنا الخارجية** (١٨٩٦) ، وتوماس هنري هَكْسْلي في كتابه **الصراع من أجل الوجود في المجتمع الانساني** (١٨٨٨) ، وبِنْجَمِنْ كِدّ في كتابه **الارتقاء الاجتماعي** (١٨٩٤) ، وجون ب . كروزيير في **تاريخ التطور الفكري على نسق الارتقاء الحديث** (١٨٩٧ ـ ١٩٠١) ، وتشارلس هارفي في **التركيب الحيواني للسياسة البريطانية** (١٩٠٤)[٣٧] . وقد افتُرِضَ أنه إذا كانت اللغات من الاختلاف فيما بينها بالقدر الذي وصفه اللغويون ، فان مستخدمي اللغات ـ عقولهم ، وثقافاتهم ، وطاقاتهم الكامنة ، بل حتى أجسامهم ـ كانت مختلفة بطرق مشابهة . وكان وراء هذه التمييزات قوة الحقيقة الوجودية (الانطولوجية) التجريبية بالاضافة إلى البرهان المقنع على مثل هذه الحقيقة في دراسات الأصول ، والتطور ، والشخصية ، والمصير .

والنقطة التي ينبغي تأكيدها هي أن هذه الحقيقة حول الفروق المميزة بين العروق ، والحضارات ، واللغات كانت (أو تظاهرت بكونها) جذرية ، مُحَالَةَ الاجتثاث . فقد تغلغلت إلى أعماق الأشياء ، وأكّدت أنه ليس ثمة من مهرب من الأصول ومن الأنماط التي جعلتها هذه الأصول ممكنة ؛ وقد أقامت الحدود الحقيقية بين البشر ، الحدود التي بنيت عليها العروق ، والأمم ، والحضارات ؛ وقد أَقْصَت الرؤيا عن الوقائع الانسانية الشائعة ، والجمعية كذلك ، مثل الغبطة ، والمعاناة ، والتنظيم السياسي محوِّلة الاهتمام ، بدلاً من ذلك إلى الاتجاه الهابط والخلفي للأصول غير قابلة للتغير . ولم يكن في وسع العالِم أن ينجو من مثل هذه الأصول في أبحاثه بأكثر مما كان في وسع الشرقي أن ينجو من « الساميين » أو « العرب » أو « الهنود » الذين استثناهُ واقعهُ الحاضر ـ وهو واقع مهين ، مستعمَر ، متخلف ـ وأقصاه عنهم ، فيما عدا عرض الباحث الأبيض التعليمي وتقديمه .

لقد أسبغت مهنة البحث المتخصص امتيازات فريدة على محترفيها . ونحن نذكر أن لين كان بوسعه أن يظهر شرقياً وأن يحتفظ رغم ذلك بتجرده البحثي . بل أن الشرقيين الذين درسهم أصبحوا ، في الواقع ، شرقيّيه « ذلك أنه رآهم لا كبشر فعليين فقط بل كأشياء حُوِّلت إلى منجزات نصبية في مسرده عنهم . وقد شجع هذا المنظور المزدوج < ظهور > نمطٍ من المفارقة الفكهة المبتناة . فمن جهة أولى ، كان ثمة مجموعة من البشر يعيشون في الحاضر ؛ ومن جهة ثانية ، أصبح هؤلاء البشر ، ـ من حيث هم موضوع للدراسة ـ « المصريين » أو « المسلمين » أو « الشرقيين » ، ولم يكن بمقدور أحد سوى الباحث أن يرى التعارض بين المستويين ويتدبره بمهارة . وقد كان الأول يميل باستمرار نحو تنوع أعظم ، بيد أن هذا التنوع كان دائماً يخضع للكبح ، ويُضْغَط باتجاه هابط وخلفي إلى النهاية الجذرية للعمومية . وأصبحت كل حالة من السلوك الحديث ، الصادر عن السكان الاصليين ، اندفاعةً ينبغي أن تعاد إلى المنطلق الأصلي ، الذي كان يزداد قوة بهذه

الطريقة . وكان هذا النمط من « الافراز » بالضبط الفرع الذي يسمى الاستشراق .

كانت مقدرة لين على التعامل مع المصريين ككائنات حاضرة وكتوثيق للمصقات لفظية وظيفة أدائية < لمعطيات > الاستشراق وللآراء المعتنقة عموماً حول المسلم والسامي في الشرق الأدنى . ولم يكن ثمة من شعب يمكن أن يُرى فيه الحاضر والأصل معاً أكثر مما كان يمكن أن يُريا في الساميين الشرقيين . وكان اليهود والمسلمون ، من حيث هم موضوعان للدراسة الاستشراقية ، في متناول الفهم ، بحكم أصولهم البدائية : ولقد كان هذا (وما يزال الى حد ما) حجر الزاوية في الاستشراق الحديث . كان رينان قد وصف الساميين بأنهم مثل على التطور المعاق ، وقد أصبح ذلك يعني ، من وجهة نظر وظيفية ، أنه ، في عرف المستشرق ، ليس هناك من سامي حديث ، قادر على أن ينفلت خارج إطار المطالب المنظِّمة التي تفرضها عليه أصوله ، مهما ظن نفسه حديثاً . وقد فعلت هذه القاعدة الوظيفية على المستويين الزماني والمكاني . فما من سامي تقدَّم في الزمن إلى نقطة تتجاوز تطور مرحلة « كلاسيكية » ؛ وما من سامي قادر على أن ينفلت من إسار البيئة الرعوية ، الصحراوية لخيمته وقبيلته . ويمكن لكل مظهر من مظاهر الحياة « السامية » الفعلية ، بل ينبغي له ، أن يُحال وراثياً إلى الفصلة البدائية المفسرة له ، وهي « السامي » .

كانت القوة التنفيذية لنظام إحالي كهذا يمكن عن طريقه تقليص كل حالة متفردة من السلوك الفعلي وإرجاعها إلى عدد صغير من الفصلات التفسيرية « الأصلية » ، قد بلغت درجة عالية مع نهاية القرن التاسع عشر . وقد مثلت في الاستشراق معادلاً لما تمثله المكاتبية (البيروقراطية) في الادارة العامة . فقد كانت الدائرة أكثر نفعاً من الملف الفردي ؛ وما من شك في أن الكائن الانساني كان ذا مغزى بصورة رئيسية بوصفه مناسبة لفتح ملف . وعلينا أن نتصور المستشرق منكبّاً على العمل يقوم بدور كاتب إداري ـ يجمِّع تشكيلة كبيرة جداً من الملفات في خزانة كبيرة تحمل علامة « الساميون » . وكان في وسع باحث مثل وليم روبرتسن سميث ، مستعيناً بالاكتشافات الحديثة في علم الانسان المقارن والبدائي ، أن يجمع معاً سكان الشرق الأدنى ويكتب عن العادات المرتبطة بالقُرْبى والزواج لديهم ، وعن شكل ممارستهم الدينية ومضمونها . وتكمن قوة عمل سميث في لاأسطرته الجذرية الواضحة للساميين، فهو يجرف الحواجز الاسمية ، التي قدمها الاسلام أو اليهودية للعالم . ويستخدم سميث فقه اللغة ، والأسطوريات ، والبحث الاستشراقي « ليشكِّل . . . صورة افتراضية لتطور النظم الاجتماعية ، تنسجم مع الحقائق العربية» . واذا استطاعت هذه الصورة أن تكشف الجذور السابقة ، لكن التي ما تزال ذات تأثير ، للوحدانية في النصبيَّة < الطوطمية > أو عبادة الحيوان ، فان الباحث يكون قد أدى عمله بنجاح . وذلك ، كما يقول سميث ، رغم كون « مصادرنا المحمدية تلقي حجاباً إلى أبعد درجة تستطيعها على جميع تفاصيل الوثنية القديمة »[٣٨] .

شمل عمل سميث عن الساميين مجالات مثل اللاهوت ، والأدب ، والتاريخ ؛ وقد كُتِب هذا العمل بوعي كامل لما قام به المستشرقون (را . مثلاً ، هجوم سميث العنيف عام ١٨٨٧ على

< كتاب > رينان **تاريخ شعب اسرائيل**) وكان ، وذلك أكثر أهمية ، يُنتوى له أن يكون عوناً لفهم الساميين المحدثين ، ذلك أن سميث ، في اعتقادي ، كان حلقة حاسمة في السلسلة الفكرية التي تربط الرجل الأبيض كخبير بالشرق الحديث ، ولم يكن شيء من الحكمة المُخَرْطَشَة التي أُدِّيَتْ بوصفها معرفة خابرة بالشرق من قبل لورنس ، وهوغارث ، وبِلّ الآخرين لتوجد لو لم يكن عمل سميث . حتى سميث الكاتب الأثري لم يكن ليمتلك نصف السلطة التي يمتلكها لولا تجربته الاضافية والمباشرة لـ « الحقائق العربية » . وكان ما أعطى عمل سميث وزنه هو الجمع بين « ادراك » الفصلات البدائية وبين القدرة على رؤية الحقائق العامة وراء التقلبات التجريبية للسلوك الشرقي المعاصر . وعلاوةً ، فقد كان هذا الجمع الخاص هو ما ألمح إلى أسلوب المعرفة الخابرة الذي عليه أقام لورنس ، وبل ، وفيلبي سمعتهم .

طوَّف سميث في الحجاز ، مثل بيرتن وتشارلس داوتي من قبله ، بين ١٨٨٠ و ١٨٨١ . وكانت شبه الجزيرة العربية مكاناً ذا امتياز خاص بالنسبة للمستشرقين ، لا لأن المسلمين يعتبرون الاسلام عبقرية الجزيرة الخاصة وحسب ، بل كذلك لأن الحجاز يبدو قاحلاً وقاصراً تاريخياً إلى درجة قحطِه وقصوره الجغرافيين : وهكذا تعتبر الصحراء العربية موضعاً يمكن للمرء أن يصوغ تقريرات تتعلق به وتدور حول الماضي بالشكل نفسه (وبالمحتوى أيضاً) الذي يستخدمه المرء ليصوغ تقريرات حول الحاضر . ففي الحجاز ، في وسعك أن تتحدث عن المسلمين أو الاسلام الحديث والاسلام البدائي دون أن تزعج نفسك باقامة التمييزات . وإلى هذه المفردات الخالية من التأسيس التاريخي ، كان بمقدور سميث أن يضيف علامة السلطة الاضافية التي زودته بها دراساته السامية . وما نسمعه في تعليقاته هو موقف الباحث الذي يمتلك كل ما سبق الاسلام ، والعرب ، وشبه الجزيرة العربية . ومن ثم < قوله > :

« مما يميز المحمدية أن الشعور القومي بكل وجوهه يتّخذ له جانباً دينياً ، من حيث أن الدولة والأشكال الاجتماعية كلها لبلد اسلامي تُكسى لباساً دينياً . إنما سيكون من الخطأ أن نفترض أن الشعور الديني الأصيل يكمن في أعماق كل ما يبرِّرُ نفسه باتخاذ هيئة دينية .

إن جُذور تحيّزات العربي وهواهُ تضرب في نزعة محافظة أكثر غوراً من إيمانه بالاسلام . بل أنه لَحَقٌ ان خطأً عظيماً من أخطاء ديانة النبي هو أنها قابلة بسهولة كبيرة لاكتساب تحيُّزات العرق الذي دعا اليها فيه بدءاً ، وأن (هذه الديانة قد حَمّتْ تحت جانحيها كثيراً من الأفكار البربرية والباطلة التي لا بد ان محمداً نفسه أدرك أنها غير ذات قيمة دينية ، والتيأدخلهارغم ذلك في نظامه من أجل أن يسهل انتشار معتقداته المذهبية المعدّلة المُصْلَحَة . ومع ذلك فإن كثيراً من التحيّزات التي تبدو لنا محمدية بصورة مميزة لا أساس لها في القرآن »[٣٩] .

يحدد ضمير المتكلم « نا » في هذه القطعة المدهشة من المنطق نقطة معاينة الرجل الأبيض بصراحة . ويسمح لنا ذلك بالقول في الجملة الأولى إن الحياة السياسية والاجتماعية كلها « تُكْسَىْ » باللباس الديني (وهكذا يمكن أن يُخصَّص الاسلام بأنه كُلِّيَاتي) ثم بالقول في الجملة

الثانية إن الدين مجرد غطاء يستخدمه المسلمون (وبكلمات أخرى ، فالمسلمون جميعاً ، أساسياً ، منافقون مراؤون) ؛ وفي الجملة الثالثة ، يُدَّعى أن الاسلام ـ حتى وهو يسيطر على عقيدة العربي ـ لم يقم في الواقع باصلاح نزعة العربي المحافظة الأساسية السابقة على الاسلام . وما هذا بكل شيء . فاذا كان الاسلام قد نجح كديانة فان ذلك يعود إلى أنه ، بصورة لا مبالية ، سمح لهذه التحيّزات العربية « الأصيلة الصادقة » بانسلال اليه ؛ وعلى هذا التكتيك (والآن نستطيع أن نرى أن ذلك كان تكتيكاً من جانب الاسلام) ينبغي أن نلوم محمداً الذي كان ، بعد كل حساب ، يسوعياً زائفاً محضاً . بيد أن هذا كله يلغى ويكاد ، في الجملة الأخيرة ، حين يطمئننا « سميث إلى أن كل ما قاله عن الاسلام غيرُسارٍ إذ أن الجوانب الجوهرانية من الاسلام المعروفة للغرب ليست ، بعد كل حساب » ، « محمدية » .

ومن الجلي أن مبدأيْ الهُوِّية واللاتناقض لا يلزمان المستشرق . بل تطغى عليهما المعرفة الخابرة والاستشراقية ، القائمة على حقيقة جمعية لا تدحض تقع كلياً في متناول المستشرق الفلسفي ، والبلاغي ، وفي وسع سميث حتى دون رعشة واحدة أن يتحدث عن «عادة العقل العربي الصبيانية ، العملية ، واللادينية بطبيعة تركيبه » ، وعن الاسلام كنظام من « النفاق المنظَّم » ، وعن استحالة « الشعور بأي احترام للورع الاسلامي ، الذي تُقَلِّص فيه الشكلانية والتكرار الفارغ وتحالان إلى نظام » . وليست مهاجمته للاسلام نسبية ، إذ أنه جليّ في نظره أن فوقية أوروبا والمسيحية فعلية لا متخيلة . ورؤيا سميث للعالم ، في أعماقها ، رؤيا ثنائية ، كما هو بيِّن في مقطع كالتالي : ـ

« إن المسافر العربي مختلف عنا . فجهد الانتقال من مكان إلى مكان بالنسبة إليه إزعاج صرف ؛ وهو لا يشعر بمتعة في بذل الجهد [كما نشعر « نحن »] ، ويتذمر من الجوع والتعب بكل قواه [كما لا نفعل « نحن »] . وليس في وسعك أن تقنع الشرقي أبداً أنك ، حين تترجَّل عن راحلتك ، قد تكون لديك أي رغبة أخرى سوى أن تجلس القرفصاء على بساط فوراً وتستريح ، تدخِّن وتشرب . وعلاوة ، فالعربي قليل التأثر بالمناظر الطبيعية [أما نحن فتأثرنا بها عميق] »[٤٠] .

« نحن » كذا ، « وهم » كذلك . أي عرب ، أي إسلام ، متى ، وكيف ، وتبعاً لأي اختبارات : كل هذه تبدو تمييزات لا علائقية بالنسبة لتقصّيات سميث وتجربته في الحجاز . فالنقطة الحاسمة هي أن كل ما بوسع المرء أن يعرفه أو يتعلمه عن « الساميين» و « الشرقيين » يتلقى تعزيزاً موثّقاً لا من سجلات المحفوظات فقط ، بل من < الواقع > الميداني . من إطار قسريٍ كهذا ، يتم عن طريقه تقييد إنسان حديث « ملون » تقييداً لا انفلاتَ منه إلى الحقائق العامة المصاغة حول النموذج البدئي لأسلافه اللغوية ، وعلم الانسانية ، والمذهبية ، من قبل باحث أوروبي أبيض ، تشتق أعمال الخبراء الشرقيين العظام في انكلترا وفرنسا في القرن العشرين . وإلى هذا الاطار أضاف هؤلاء الخبراء كذلك أسطورياتهم وهَوسهم الخاصين ، اللذين دُرِسا ، لدى كتّاب مثل لورنس وداوتي ، بحيوية كبيرة . وقد آمن كل منهم ـ وِلْفرِد

سكاوَنْ بْلَنْتْ، داوتي ، لورنس ، بَل ، هوغارث ، فيلبي ، سايكس ، ستورز - أن رؤ ياه للأشياء الشرقية كانت فردية ، خلقها هو بذاته من مواجهة شخصية كثيفة حادة مع الشرق ، أوْ الاسلام ، أو العرب ، وعبّر كل منهم عن ازدراء شامل للمعرفة الرسمية بالشرق . كتب داوتي في **الصحراء العربية** « لقد جعلتني الشمس عربياً » ، « لكنها لم تضمّني أبداً إلى الاستشراق » . بيد أنهم جميعاً في التحليل الأخير (باستثناء بلنت) عبروا عن العدائية الغربية التقليدية للشرق والخوف منه . لقد شذبت آراؤ هم الأسلوب الجامعي للاستشراق الحديث بمخزونه من التعميمات الفخمة ، و« العلم » الدعي الذي لم يكن ثمة ملاذ منه ، والصيغ التقليصية ، وأضفت على هذا الاسلوب نفحة شخصية . يقول داوتي ثانية ، على الصفحة نفسها من هجمته الساخرة ضد الاستشراق : « الساميون مثل رجل يجلس في بالوعة حتى العينين وحاجباه يمسّان السماء »[٤١] . لقد تصرفوا ، ووعدوا ، وأوصوا بسياسات عامة على أساس من هذه التعميمات ، ولقد اكتسبوا ، بمفارقة فكهة عجيبة ، هوية الشرقيين البيض في ثقافاتهم الأم - حتى حين لم يمنعهم انشباكهم المهني في الشرق - في حالة داوتي ، ولورنس ، وهوغارث ، وبل (كما في حالة سميث) من احتقار الشرق كلية . فقد كانت المسألة الرئيسية بالنسبة لهم هي أن يبقوا الشرق والاسلام تحت سيطرة الرجل الأبيض .

وتنبثق من هذا المشروع جدلية جديدة . فما هو مطلوب من الخبير الشرقي لم يعد ببساطة « الفهم » ، بل ينبغي للشرق أن يُجبَر الآن على أن يقوم بالأداء ، وينبغي أن تضم قوته إلى جانب قيمنا ، وحضارتنا ، ومصالحنا ، وأهدافنا « نحن » .

و < هكذا > تترجم المعرفة بالشرق مباشرة إلى نشاط وفاعلية ، وتؤدي النتائج إلى <خلق>تيارات جديدة من التفكير والفاعلية في الشرق . لكن هذه ستطلب بدورها من الرجل الأبيض تأكيداً جديداً للسيطرة ، لا بوصفه مؤلف عمل بحثي عن الشرق هذه المرة ، بل بوصفه صانعاً للتاريخ المعاصر ، وللشرق كواقع فعلي ملح (لا يمكن إلا للمستشرق ، لأنه هو الذي بدأه ، أن يفهمه فهماً سليماً) . وقد أصبح المستشرق الآن شخصية من شخصيات التاريخ الشرقي ، يستحيل تمييزه عنه ، وهو مشكِّلهُ ، وعلامته المميزة بالنسبة للغرب ، وها هي ذي الجدلية بايجاز : -

« آمن بعض الانكليز ، وعلى رأسهم كِتْشْنر ، أن ثورة عربية ضد الأتراك ستمكن انكلترا ، وهي تحارب المانيا ، من أن تهزمَ حليفتها تركيا في الوقت نفسه . وقد جعلتهم معرفتهم بطبيعة الناطقين بالعربية ، وقوتهم ، وبلادهم يعتقدون أن عقبى مثل هذه الثورة ستكون سعيدة : وأشاروا الى طبيعتها ومنهجها . وهكذا سمحوا لهذه الثورة بالبدء ، بعد أن كانوا قد حصلوا على تأكيدات رسمية بدعمها من الحكومة البريطانية . لكن رغم ذلك جاءت ثورة شريف مكة مفاجأة لمعظم الناس ، وفي حالة من عدم الاستعداد من جانب الحلفاء . وقد أثارت مشاعر متباينة ، واكتسبت لنفسها ، أصدقاء وأعداء أقوياء ، بدأت شؤونها ، في خضمِّ غيراتهم المتصارعة ، بالإجهاض »[٤٢] .

هذا هو الموجز الذي قدمه لورنس نفسه للفصل الأول من كتابه **أعمدة الحكمة السبعة** . تنشيء « معرفة بعض الانكليز » حركةً في الشرق تخلق « شؤونها » نتاجاً متبايناً ، وتصبح الالتباسات ، والنتائج الملهاسية < التراجيكومدية > ، نصف المتخيلة لهذا الشرق الجديد المبتعث ، موضوعاً لكتابة الخبراء ، لشكل جديد من الانشاء الاستشراقي يقدم رؤ يا للشرق المعاصر ، لا كسرد روائي ، بل كتعقيد وتشابك كليين ، وإشكاليات ، وأمل مخون ـ يلعب فيه المؤلف الاستشراقي الأبيض دور التحديد النبوئي المفصح .

إن هزيمة الرؤ يا للسرد الروائي التي تصدق حتى على عمل له طبيعة القصة بشكل جلي مثل **أعمدة الحكمة السبعة** ، شيء واجهناه في كتاب لين **المصريون المعاصرون** . والصدام بين معاينة < حلولية > للشرق (الوصف ، السجل الضخم) وسرد الأحداث في الشرق هو صدام على عدد من المستويات ، ويشبك عدداً من القضايا المختلفة . ولأن الصدام كثيراً ما يتجدد في إنشاء الاستشراق ، فانه يستحق أن يحلَّل هنا بإيجاز . يقوم المستشرق بمسح الشرق من عَلٍ ، بهدف القبض على زمام الشاسعة المتمددة الأطراف أمامه بأكملها ـ الثقافة ، والديانة ، والعقل ، والتاريخ ، والمجتمع . ومن أجل أن يفعل ذلك ، فان عليه أن يرى كل جزئية عبر وسيلة طقم الفصلات التقليصية (الساميون ، العقلية الاسلامية ، الشرق ، وهكذا) . ولأن هذه الفصلات هي ، رئيسياً ، فصلات تخطيطية وذات كفاءة ، ولأنه يفترض بداهة تقريباً أنه ليس ثمة من شرقي يمكن أن يعرف نفسه كما يعرفه المستشرق ، فان كل رؤ يا للشرق تنتهي إلى الاعتماد ، من أجل تناسقها وقوتها ، على الشخص ، أو المؤسسة ، أو الانشاء التي هي ملك له . وكل رؤ يا شمولية هي ، جوهرياً ، رؤ يا محافظة ؛ ولقد لاحظنا من قبل ، في تاريخ الأفكار المتعلقة بالشرق الأدنى في الغرب كيف أن هذه الأفكار حافظت على نفسها بغض النظر عن أي أدلة تخالفها وتتحداها . (بل ان في وسعنا أن نطرح منظومة تقول ان هذه الأفكار تنتج أدلة تبرهن على سريانها وسلامتها) .

والمستشرق ، بشكل رئيسي ، هو وسيط لمثل هذه الرؤ ى الشمولية ؛ ويمثل لين حالة نمطيَّة للطريقة التي يؤمن بها فرد ما بأنه أخضع أفكاره ، أو حتى ما يراه ، لمقتضيات نظرة « علمية » ما إلى الظاهرة المعروفة جميعاً باسم الشرق ، أو الأمة الشرقية . فالرؤيا اذن سكونية تماماً كما أن الفصلات العلمية التي تنفح استشراق أواخر القرن التاسع عشر وتشكله سكونية : فليس ثمة من ملاذ أبعد من « الساميين » أو « العقل الشرقي » ، وتلك أطراف ومصبات نهائية تُبقي أشكال السلوك الشرقي المختلفة كلها ضمن وجهة نظر عامة للحقل بأكمله . والاستشراق كفرع من فروع المعرفة ، وكمهنة متخصصة أو انشاء ، مرهون باستمرارية الشرق بأكمله . ذلك أنه من دون « الشرق » لا يمكن أن توجد معرفة متواترة ، ومفهومة ، ومفصح عنها تسمى « الاستشراق » . وهكذا فان الشرق ينتمي إلى الاستشراق . تماماً كما يفترض < بداهة > ان ثمة معرفة حميمة تنتمي إلى الشرق (أو عنه) .

ضدَّ هذا النظام السكوني من « الجوهرانية التزامنية »[٤٣] الذي أسميته رؤ يا لأنه يسلم بأن

الشرق بأكمله يمكن أن يُرى عياناً ، ثمة ضغط مستمر . ومصدر الضغط سردي ، من حيث أنه اذا أمكن أن يظهر أن جزئيه شرقية ما تتحرك ، أو تتنامى ، فان التوالد يُدْخَل إلى النظام . ويظهر الآن ما كان قد بدا مستقراً ـ والشرق مرادف للاستقرار والأبدية اللامتغيرة ـ غير مستقر . ويوحي اللااستقرار بأن التاريخ ، بجزئياته المقطعة الممزقة ، وتيارات التغير فيه ، وميله إلى النمو ، أو الانحطاط ، أو الحركة الاحتدامية ، ممكن في الشرق ومن أجل الشرق . ويطرح التاريخ ، والسرد الروائي الذي يمثّل فيه التاريخ ، منظومة تقول إن الرؤ يا غير كافية ، إن « الشرق » كفصلة وجودية غير مشروطة يجخف بحق طاقة الواقع على التغير . وعلاوة ، فان السرد هو الشكل المحدد الذي يتخذه التاريخ المكتوب من أجل أن يواجه ديمومة الرؤ يا ويعارضها ، ولقد أحس لين بأخطار السرد حين رفض أن يعطي لنفسه ولمعلوماته شكلاً خطياً < أفقياً > ، مفضِّلاً بدلاً من ذلك الشكل النصّي الضخم للرؤ يا الموسوعية أو المعجماتية . فالسرد يؤكد قدرة الانسان على أن يولد ، وينمو ، ويموت ، وميل المؤ سسات والوقائع إلى التغير ، واحتمال أن الحداثة والمعاصرة في النهاية ستتجاوزان الحضارات الكلاسيكية ؛ وفوق كل شيء ، فان السرد يؤكد أن طغيان الرؤ يا على الوقائع ليس إلا إرادة للقوة ، ارادة للحقيقة والتأويل ، لا شرطاً موضوعياً للتاريخ . والسرد ، بايجاز ، يقدم وجهة نظر نقيضة ، ومنظوراً نقيضاً ، ووعياً نقيضاً ، لشبكة الرؤ يا الموحدة ، وهو ينتهك الاختلاقات الساجية الابولونية التي تؤكدها الرؤ يا .

حين أُجبر الشرق ، نتيجة للحرب العالمية الأولى ، أن يدخل التاريخ، كان المستشرق ـ كوسيط ـ هو الذي قام بالعمل اللازم . لقد أبدت حنَّا أرِنْدْتْ الملاحظة اللامعة وهي أن المعادل للمكاتبية < البيروقراطية > هو الوسيط الامبريالي(٤٤) ، مما يعني القول أنه إذا كان المشروع الجامعي الجمعي المسمّى الاستشراق مؤ سسة مكاتبية قائمة على رؤ يا محافظة ما للشرق ، فان خدم مثل هذه الرؤ يا في الشرق كانوا وسطاء امبرياليين مثل تي . إي . لورنس . وفي عمله يمكن أن نرى إلى أكثر درجات الوضوح الصدام بين التاريخ السردي والرؤ يا ، إذحاولت ـ بكلماته هو ـ « الامبريالية الجديدة » خلق مدٍّ فعال لفرض المسؤ ولية على السكان المحليين [في الشرق] »(٤٥) وقد دفع التنافس بين القوى الأوروبية هذه القوى الآن إلى حث الشرق باتجاه حياة فعّالة ، ودفعه إلى الخدمة العملية وتحويله من سلبية « شرقية » لا متغيرة إلى حياة حديثة ناشطة . إنما سيكون مهماً ، في أي حال ، ألا يسمحَ للشرق أبداً بأن يتجه وجهته الخاصة أو ينفلت من السيطرة ، ـ إذ أن وجهة النظر الشرائعية في ذلك كله هي أن الشرقيين لا يمتلكون تراثاً من الحرية .

تكمن الاحتدامية العظيمة لعمل لورنس في أنه يرمز إلى الصراع ، أولاً ، لاستثارة الشرق (دون حياة ولا زمنياً ، ودون حَوْل) إلى الحركة ؛ ثانِيَاً ، لفرض هيئة غربية جوهرياً على هذه الحركة ؛ ثالثاً ، لاحتواء الشرق الجديد المستثار في رؤ يا شخصية يحتوي أسلوبُها الاستبطاني على حسٍّ قوي بالاخفاق والخيانة :

« كان في نيتي أن أصنع أمة جديدة ، أن أعيد إلى الوجود نفوذاً ضائعاً ، أن أمنح عشرين

مليوناً من الساميين الأساس الذي يمكن أن يبنوا عليه من فكرهم القومي قصر أحلام ملهماً . . . ولم تكن جميع الأقاليم الخاضعة للامبراطورية لتساوي لدي صبياً انكليزياً واحداً ميتاً . فاذا كنت قد أعدت للشرق شيئاً من احترام الذات ، وهدفاً ، ومُثُلاً ؛ وإذا كنت قد جعلت الحكم السويّ للأبيض على الأحمر أكثر الحاحاً ، فقد جعلت هؤلاء الناس صالحين إلى درجة ما للكومونولث الجديد الذي تنسى فيه العروق المسيطرة إنجازاتها العارية ، ويقف فيه الأبيض والأحمر والأصفر والأسمر والأسود جنباً إلى جنب دون أن ينظر أحدهم إلى الآخر مواربة ، من أجل خدمة العالم »[٤٦] .

ولم يكن شيء من هذا كله، سواء من حيث هو نيّة، أو تعهد فعلي، أو مشروع مخفق، ليكون ممكناً من بعيد أو قريب لولا وجود منظور المستشرق الأبيض في البدء :

« كان اليهودي في المتروبول في مدينة برايتُنْ ، والبخيل ، وعابد الإله أدونيس ، والفاسق في مواخير دمشق جميعهم علامات على مقدرة السامي على المتعة ، وتعبيرات العصب نفسه الذي أعطانا في القطب الآخر نكران الذات عند الأسينيين* أو المسيحيين الأوائل، والخلفاء الأوائل ، واجداً طرق السماء أكثر عدالة للفقراء في الروح . لقد حوّم السامي بين الشبق ونكران الذات » .

ويدعم لورنس في تقريرات كهذه تراث محترم يمتد مثل شعاع منارة عبر القرن التاسع عشر بأكمله ، وفي مركز الاشعاع منه ثمة ، طبعاً ، « الشرق » وهو من القوة بما يكفي ليضيء كلا التضاريس العامة والمفصّلة الدقيقة الواقعة ضمن مداه . فاليهودي ، وعابد الإله أدونيس والفاسق الدمشقي ليسوا علامات للانسانية ، مثلاً ، بقدر ما هم علامات لحقل إشاري يدعى السامية يخلق تناسقه وانسجامه الداخلي الفرع السامي من الاستشراق . وداخل هذا الحقل ، كانت أشياء معينة ممكنة : ـ

« يمكن أرجحة العرب على فكرةٍ كما على حبل ؛ ذلك أن ولاء عقولهم الذي لم يمنح بعد لأحد جعلهم عبيداً طائعين . ولن يفلت أحدهم من الإسار إلى أن يتحقق النجاح ، ومعه المسؤولية والواجب والالتزام . وعندها كانت الفكرة قد ذهبت والعمل قد انتهى ـ بالخراب . ودون عقيدة يمكن قيادتهم إلى زوايا العالم الأربع (لكن ليس الى السماء) باظهار ثروات الأرض وملذّاتها لهم ، لكنهم اذا قابلوا وهم في الطريق نبيّ فكرة ما ، لا يملك مستراحاً لرأسه ويعتمد في مأكله على الاحسان أو العصافير ، فانهم جميعاً سيتخلون عن ثرواتهم من أجل وحيه . . . .

لقد كانوا كالماء في عدم استقرارهم ، وكالماء فانهم ربما سادوا في النهاية . ومنذ فجر الحياة ، فانهم ما يزالون ، في موجات متتالية ، يقذفون بأنفسهم على شواطىء الجسد . وقد انكسرت كل موجة . . . . واحدى هذه الموجات (وهي ليست أقلها شأناً) قمت أنا باثارتها ودحرجتها أمام

---

* الأسينيين : جماعة يهودية دينية سرية ، كشف عنها النقاب اكتشاف خربة قمران ، قرب البحر الميت .

أنفاس فكرة إلى أن بلغت ذروتها ، ثم انقلبت وسقطت على دمشق . وسيوفر ما غسلته هذه الموجة ، وقد قذفته إلى الوراء مقاومةُ الأشياء الراسخة ، مادةَ الموجة المقبلة ، حين يستثار البحر مرة أخرى مع نضج الزمن » .

تمثل الألفاظ « يمكن » « كان يكون » و« أنا » طريقة لورنس لاقحام نفسه في الحقل ، بوجه من القول . وهكذا يُمَهِّد لاحتمال الجملة النهائية ، التي يضع لورنس نفسه فيها ، بوصفه بارعاً في التلاعب بالعرب ، على رأسهم . ومثل كيرتز < بطل > كونراد ، فان لورنس قد أطلق ذاته من الأرض من أجل أن يصبح موحَّد الهوية بواقع جديد ، من أجل أن يكون مسؤولاً - كما يقول فيما بعد - عن « دفع آسيا الجديدة إلى اكتساب شكل . . . . آسيا التي كان الزمن في طريقه إلى أن يفرضها علينا بصلابة لا ترد »(٤٧) .

ولا تكتسب الثورة العربية معنى إلا حين يصمِّم لورنس معنى لها ؛ وهكذا فان معناه الذي يهبه لآسيا كان انتصاراً ، « حالة من الاتساع . . . . . من حيث أننا شعرنا أننا حملنا آلام إنسان آخر أو تجربته ، < أي > شخصيته » . ولقد أصبح المستشرق الآن الممثِّل < للشرق > بخلاف المراقبين المشاركين السابقين مثل لين ، الذين كان الشرق بالنسبة لهم شيئاً يُبقى بحرص شديد بعيداً . بيد أن ثمة نزاعاً وتعارضاً لا يحل لدى لورنس بين الرجل الأبيض والشرقي ، ورغم أنه لا يقول ذلك بصراحة ، فان هذا النزاع جوهرياً يعيد مسرحة النزاع التاريخي بين الشرق والغرب في ذهنه . وداعياً للقوة التي يمتلكها بازاء الشرق ، وداعياً كذلك لازدواجيته ، وغير واعٍ لأي شيء في الشرق قد يوحي بأن التاريخ ، بعد كل حساب ، هو التاريخ وأن العرب حتى من دونه كانوا سيلتفتون في النهاية الى صراعهم مع الأتراك ، قام لورنس بتقليص سرد الثورة بأكمله (بنجاحه المؤقت وإخفاقه المرير) وتحويله إلى رؤياه هو لنفسه من حيث هو « حرب أهلية قائمة » دون حل :

« بيد أننا في الواقع حملنا العبء بدلاً < عنهم > من أجل مصلحتنا الخاصة ، أو على الأقل لأنه وُجِّه لمنفعتنا : ولم نكن لنستطيع الهرب من هذه المعرفة إلا عن طريق المواهمة في الحس كما في الدوافع . . . . . وبدا أنه ليس ثمة من مسار مستقيم لنا نحن القادة في هذا الزقاق السلوكي الملتوي ، حلقة ضمن حلقة من الدوافع المجهولة ، المجللة الوجه بالعار ، التي تلغي أو تضاعف اتهامها لما سبقها من دوافع »(٤٨) .

وكان للورنس فيما بعد أن يضيف إلى هذا الحس بالهزيمة نظرية حول « الرجال الهرمين » الذين سرقوا النصر منه . وفي أي حال ، فان ما يعني لورنس هو أنه ، كخبير أبيض ، وريث سنين من الحكمة الجامعية والشعبية حول الشرق ، كان قادراً على أن يخضع أسلوب كينونته لأسلوبهم ليتخذ بعد ذلك لنفسه دور النبي الشرقي الذي يمنح شكلاً لحركة في « آسيا الجديدة » . وحين تخفق الحركة ، لأي سبب كان (كأن يستولي عليها الآخرون ، أو تخان أهدافها ، أو يبطل حلمها

بالاستقلال) فان خيبة لورنس هي ما يهم . وهكذا فان لورنس يساوي بصورة كاملة بين ذاته وبين صراع آسيا الجديدة من أجل أن تولد ، فهو أبعد ما يكون عن أن يكون ، مجرد رجل ضائع في تزاحم الأحداث المضطربة .

فيما كان إسخيلُس قد مثل آسيا تندب ما خسرته ، وكان نرفال قد عبَّر عن خيبته في الشرق لأن الشرق لم يكن أكثر روعةوخلابةمما أراد، فان لورنس أصبح القارةالنادبةووعياً ذاتياً يعبر عن خيبة تكاد تكون كونية . وفي النهاية ، أصبح لورنس ورؤ يا لورنس - وليس ذلك بفضل لويل توماس وروبرت غريفز وحسب - الرمز الصافي للمتاعب الشرقية : وبايجاز ، فقد تلبس لورنس المسؤ ولية من أجل الشرق بنشر تجاربه العارفة بين القارىء والتاريخ . وبالفعل ، فان ما يقدمه لورنس للقارىء هو قوة خابرة غير موسَّطة ، قوة أن يكون ، لوقت قصير ، الشرق . وجميع الأحداث التي تُعزى ، ظناً ، الى الثورة العربية تُقَلَّص في النهاية وتُحَوَّل إلى تجارب لورنس باسم هذه الثورة .

ولذلك فان الأسلوب ، في حالة كهذه ، ليس مجرد القوة على الترميز لعموميات هائلة من مثل آسيا ، أو الشرق أو الغرب ، بل إنه كذلك شكل من أشكال الازاحة والاحتواء يصبح عن طريقه صوت واحد تاريخاً كاملاً ، وبالنسبة للغربي الأبيض - قارئاً أو كاتباً - يصبح الشرق النوع الوحيد من الشرق الذي تمكن معرفته . وكما أن رينان كان قد رسم خريطة الامكانيات المتاحة للساميين في مجالات الثقافة ، والفكر ، واللغة ، فان لورنس يرسم مخططات للفضاء (وفي الواقع فانه يصادر ذلك الفضاء) والزمان لآسيا الحديثة . وأثر هذا الأسلوب هو أنه يجعل آسيا قريبة من الغرب قرباً موجعاً مغرياً ، انما لبرهة وحسب . فنحن نبقى في النهاية نشعر بحس بالمسافة المؤ سية التي ما تزال تفصلنا « نحن » عن شرق مقدر له أن يحمل أجنبيته علامة على اغترابه الدائم عن الغرب . وهذه هي الخاتمة المخيبة التي توثِّقها (في زمننا الحاضر) نهاية رواية إي . ام . فورستر **ممر إلى الهند** ، التي يحاول بطلاها عزيز وفيلدنيغ أن يحققا المصالحة ، لكنهما يخفقان :

> « لماذا لا يمكن أن نكون أصدقاء الآن » ؟ قال الآخر حاضناً إيّاه بحنو « ذلك هو ما أريده . وذلك هو ما تريده أنت » . غير أن الجياد لم ترده - فقد انحرفت متباعدة ، والأرض لم ترده ، فأبرزت صخوراً على الراكبين أن يعبروها واحداً واحداً ، وكذلك المعابد ، والديانة ، والسجن ، والقصر ، والطيور ، والغراب ، وبيت الضيافة التي انبثقت كلها للبصر إذ خرجوا من الفجوة وأطلوا على مو : كلها لم ترده ، فقد قالت بأصواتها المئة « لا ، لم يحن الأوان » ، وقالت السماء « لا ، ليس هناك »[٤٩] .

وهذا الأسلوب ، هذا التحديد المضغوط ، هو ما سيصطدم به الشرق دائماً . لكن ثمة رسالة سياسية ايجابية وراء عبارات < هذا الاسلوب > بالرغم من تشاؤ ميته . فالهوة بين الشرق والغرب يمكن أن تُعَدَّل ، كما عرف كرومر وبلفور معرفة جيدة ، عن طريق المعرفة والقوة الغربيتين المتفوقتين . وتكتمل رؤ يا لورنس في فرنسا بكتاب موريس برِّيس **اكتناه بلدان شرقي المتوسط** ،

وهو سجل لرحلة عبر الشرق الأدنى عام ١٩١٤ . ومثل عدد كبير من الأعمال قبله ، فان الاكتناه استحضار لا يكتفي مؤلفه بالبحث عن أصول الثقافة الغربية ومنابعها في الشرق ، بل يعيد فعل ما فعله نرفال ، وفلوبير ، ولامارتين في رحلاتهم الى الشرق . بيد أن ثمة بعداً سياسياً اضافياً لرحلة برِّيس بالنسبة له : فهو يبحث عن برهان ، عن دليل قاطع ، لدور فرنسي بنّاء في الشرق . لكن الفرق بين المعرفة الخابرة الفرنسية والبريطانية يبقى : فالأولى تنجح في تحقيق اقتران فعلي بين البشر والأرض ، أما الثانية فانها تتعامل مع عالم من الامكانية الروحية . ففي عرف برِّيس ، أن الحضور الفرنسي يُرى بأفضل صوره في المدارس الفرنسية حيث « كان رائعاً أن ترى أولئك الفتيات الشرقيات الصغيرات يرحبن ويعدن خلق الايهامية والنغم الرخيم ، بفرنسيتهنَّ المحلية ، لِـ « هي فرنسا » بصورة مدهشة» . كما قال برّيس في حديثه عن مدرسة في الاسكندرية . واذا كانت فرنسا لا تمتلك مستعمرات في الشرق فعلياً فانها ليست دون ممتلكات بصورة مطلقة : ـ

« ثمة ، في الشرق ، شعور حول فرنسا هو من الدينيّة والقوة بحيث أنه قادر على أن يتمثّل ، ويصالح بين ، تطلعاتنا الأكثر اختلافاً وتنوعاً . ففي الشرق ، نمثل نحن الروحانية ، والعدالة ، وفُضْلَةَ المثالي . إن انكلترا قوية هناك ، والمانيا قوية قوة كُليّة ، إنما نحن نمتلك الأرواح الشرقية » .

ومحتجاً احتجاجاً صارخاً ضدّ جوريه ، يقترح هذا الطبيب الأوروبي المشهور أن يلقح آسيا ضد مرضها الخاص ، أن يُغَرْبِنَ الشرقيين ، أن يدخلهم في احتكاك منعش مع فرنسا . لكن حتى في هذه المشاريع ، تحتفظ رؤ يا برِّيس بالتمييز نفسه بين الشرق والغرب الذي يدعي أنه يحاول أن يخفف منه :

« « كيف نستطيع أن نشكل لأنفسنا نخبة فكرية نقدر على العمل معها ، تتألف من شرقيين لن يكونوا قد اقتلعوا من جذورهم ، شرقيين يستمرون في الارتقاء تبعاً لمعاييرهم الخاصة ، وتظل تخترقهم تقاليد العائلة ، ويشكلون ، هكذا ، رباطاً بيننا وبين جماهير السكان الأصليين ؟ كيف سنخلق علاقات بهدف تمهيد الطريق لاتفاقات ومعاهدات ستكون هي الشكل المرغوب فيه لمستقبلنا السياسي [في الشرق] ؟ هذه الأشياء جميعها في النهاية ذات مدار واحد هو تنمية ذوق استمراء لدى هذه الشعوب الغريبة للبقاء على اتصال بذكائنا ، رغم أن هذا الذوق قد ينبع في الواقع من حسهم الخاص بمصيرهم القومي »[٥٠] .

ويأتي تأكيد الجملة الأخيرة من بَرِّيس نفسه . فما دام بَرِّيس ، بخلاف لورنس وهوغارث (الذي يمثل كتابه الباحث الجوّال سجلاً اخبارياً بشكل مطلق ، خالياً من أي رومانسية ، لرحلتين قام بهما إلى شرقي المتوسط في ١٨٩٦ ، ١٩١٠)[٥١] يكتب عن عالم من الاحتمالات البعيدةفانه أكثر استعداداً لتخيل الشرق وقد اتخذ مساره الخاص . بيد أن الرباط <أو الزمام> الذي يدعو إلى وجوده بين الشرق والغرب يهدف إلى السماح لتشكيلة دائمة من الضغط الفكري المتجه من الغرب إلى الشرق . وبرِّيس يرى الأمور لا في إطار موجات ومعارك ، ومغامرات روحية ، بل في إطار تنمية الامبريالية الفكرية ، بصورة تكون معها عصية على الاجتثاث بقدر ما

هي لطيفة خفية . والرؤ يا البريطانية ، كما يمثلها لورنس ، هي رؤ يا للشرق في تياره الرئيسي ، رؤ يا للشعوب ، والتنظيمات السياسية ، والحركات التي تهديها وتبقيها تحت وصاية الرجل الأبيض الخبيرة ، فالشرق هو شرقـ « نا » ، و شعبـ « نا » ومحمياتـ « نا » . واحتمال أن تقام تمييزات بين النخبة والجماهير من قبل البريطانيين أقل من احتمال اقامتها من قبل الفرنسيين ، الذين كانت تصوراتهم وسياستهم دائماً مبنية على الأقليات والضغوط الخبيثة للمشاركة الروحية بين فرنسا وأطفالها المستعمرين . أما المستشرق ـ الوسيط البريطاني ـ لورنس ، بَل ، فيلبي ، ستورز ، هوغارث ـ أثناء الحرب العالمية الأولى وبعدها فقد لعب دورين معاً : الأول دور الخبير ـ المغامر ـ ذي الشذوذية المميزة (الذي خلقه لين وبيرتن ، وهستر ستانهوب في القرن التاسع عشر) والثاني دور السلطة الاستعمارية ، التي تحتل موقعاً مركزياً إلى جانب الحاكم المحلي . والمثلان الأكثر شهرة هما لورنس مع الهاشميين ، وفيلبي مع آل سعود . وقد صاغت المعرفة الخابرة البريطانية الشرقية نفسها حول الاجماع والسنّية والسلطة ذات السيادة ؛ أما المعرفة الخابرة الفرنسية بين الحربين فقد شغلت نفسها بالخروج على الاجماع ، والوشائج الروحية ، وذوي الشذوذية المميزة . فليس من قبيل الصدفة ، إذن أن الصنعتين الرئيسيتين في البحث خلال هذه المرحلة ، واحداهما بريطانية والأخرى فرنسية ـ كانتا صنعتي إتشـ. أي. آر. جب ولويس ماسينيون : الأول تحدّدت اهتماماته بمفهوم السنة (أو المحافظة) في الاسلام ، بينما تركّز عمل الثاني على منصور الحلاّج ، الشخصية الصوفية الثيوصوفية ، التي تشبه المسيح . وسأعود الى هذين المستشرقين الرئيسيين بعد قليل .

إذا كنت قد ركزت في هذا القسم على الوسطاء الامبرياليين وصانعي السياسة بدلاً من الباحثين ، فقد كان ذلك بهدف تعميق ابراز النقلة الرئيسية في الاستشراق ، والمعرفة بالشرق ، والتفاعل معه ، من موقف جامعي إلى موقف أداتي . ويصاحب هذه النقلة تغيُّر في الموقف كما يصاحبها تغير في المستشرق الفرد أيضاً ، الذي لم يعد مضطراً إلى أن يرى نفسه ـ كما فعل لين ، وساسي ، ورينان ، وكوزان ، ومولر وآخرون ـ وكأنه ينتمي إلى مجتمع نقابي حرفي له تقاليده الداخلية وطقوسه الخاصة . فقد أصبح المستشرق الآن الانسان الممثِّل لثقافته الغربية ، انساناً يضغط ويكثف ضمن عمله نفسه ازدواجية رئيسية يكون هذا العمل (بغض النظر عن شكله المحدد) تعبيراً رمزياً عنها : الوعي الغربي ، والمعرفة الغربية ، والعلوم الغربية تمسك بزمام أقصى آماد الشرق وأشد جزئياته الخاصة ضآلة . ورسمياً ، يرى المستشرق نفسه بوصفه يحقق وحدة بين الشرق والغرب ، إنما ، بصورة رئيسية ، عن طريق إعادة تأكيد تفوّق الغرب التقنوي (التكنولوجي) ، والسياسي ، والثقافي . والتاريخ ، في وحدة كهذه ، يُوْهَنُ جذرياً أن لم يُنفَ قطعياً : ويُخْضَع التاريخ الانساني ، إذ يعاين كتيار من التطور ، وكخيط سردي ، أو كقوة حيوية (ديناميكية) تنفلش باطراد منتظم وبصورة مادية في الزمان والمكان ، لتصور أساساتي مثالي ، للغرب والشرق . ولأنه يرى نفسه واقفاً على الحافة من الانهدام الذي يفصل بين الشرق والغرب ، فان المستشرق لا يتحدث بعموميات هائلة وحسب ، بل إنه يسعى كذلك الى تحويل كل جانب من

جوانب الحياة الشرقية أو الغربية الى علامة غير موسّطة لهذا النصف الجغرافي أو لذاك .

ويصاغ التداخل في كتابة المستشرق بين ذات الخبير فيه وبين ذاته الشاهدة ، الرائية كممثل غربي ، بصورة بارزة طاغية ، في إطار معطيات بصرية . وفيما يلي مقطع نمطي (يقتبسه جب) من كتاب دَنْكَنْ ماكْدونَلْد الكلاسي **الموقف الديني والحياة الدينية في الاسلام** (١٩٠٩) :

« يُظْهِر العرب أنفسهم لا أناساً يؤمنون بسهولة ، بل عنيدين ، ماديين ، متسائلين ، شكاكين ، يهزأون من تطيراتهم واستعمالاتهم ذاتها ، مغرمين بامتحان الخارق للطبيعة ـ وذلك كله بطريقة خفيفة عجيبة ، تكاد تبلغ درجة الطفولية »(٥٢) .

إن الفعل الأساسي هنا هو **يُظْهِر** ، الذي نفهم منه أن العرب يعرضون أنفسهم (برغبة أو دون رغبة) لتحليل الخبير المتقصي ومن أجله . وعدد الصفات المميزة المنسوبة اليهم ، بطقم الضديات المحتشدة فيه ، يجعل « العرب » يكتسبون نوعاً من انعدام الوزن الوجودي ؛ وبهذا يُدْفَع « العرب » إلى أن ينضموا من جديد إلى التحديد العريض جداً ، والشائع في دراسات علم الانسان الحديثة ، لـ « البـدائي الطفولي » . وما يضمنه ماكدونلد قوله كذلك هو أنه فيما يتعلق بهذه الأوصاف ، ثمة موقع امتيازي خاص جداً يحتله المستشرق الغربي ، الذي تكمن وظيفته الادائية الممثّلة بالضبط في أن يظهر ما ينبغي أن يُرى . وهكذا يمكن للتاريخ المحدد كله أن يُرى على الذروة ، أو الحدود الحساسة ، للشرق والغرب معاً . وتصبح فواعل الحيوية المعقدة المتشابكة للحياة الانسانية ـ وهي الشيء الذي ما زلت أسميه التاريخ كسرد روائي ـ أما لا علائقية أو تافهة بالمقارنة مع الرؤيا الدائرية التي تخدم تفاصيلُ الحياة الشرقية عن طريقها غرضاً واحداً هو إعادة تأكيد شرقية الموضوع < المدروس > وغربية الملاحظ < الدارس > .

واذا كانت رؤيا كهذه في بعض الوجوه تستحضر رؤيا دانتي ، فان علينا ألّا نخفق في ملاحظة الفرق الشاسع بين هذا الشرق وشرق دانتي . فالأدلة هنا يُقْصَد لها أن تكون (بل ربما اعتُبِرَتْ فعلاً) علمية ؛ وأصولها ، من وجهة نظر نَسَبِها ، هي العلوم الفكرية والانسانية الأوروبية في القرن التاسع عشر . وعلاوةً ، فان الشرق ليس أعجوبة بسيطة ، أو عدوّاً ، أو فرعاً من فروع عالم الغرائب المدهشة ، بل واقع فعلي سياسي ذو أهمية عظيمة ودالة . ومثل لورنس ، فان ماكدونلد غير قادر بحق على أن يفصل خصائصه المميزة التمثيلية كغربي عن دوره كباحث . وهكذا ، فان رؤياه للاسلام ، بقدر رؤيا لورنس للعرب ، تشبك تحديد الشيء ـ الموضوع بهوية الشخص المحدد . وينبغي استيعاب جميع العرب الشرقيين ضمن رؤيا لنمط شرقي يركّبه الباحث الغربي ، بالاضافة إلى استيعابهم ضمن مواجهة محددة مع الشرق يعيد فيها الغربي القبض على جوهر الشرق نتيجة لاغترابه الحميم عنه ، وبالنسبة للورنس ، كما بالنسبة لفورستر ، ينتج هذا الاحساس الأخير كآبة الاخفاق الشخصي أيضاً ؛ أما بالنسبة لباحثين كماكدونلد ، فانه يعزّز إنشاء المستشرق نفسَه ويقوّيه .

ويضع ذلك الانشاءَ خارجاً في عالم الثقافة ، والسياسية ، والواقع الفعلي . وفي مرحلة ما

بين الحربين ، كما نستطيع بسهولة أن نحكم من روايات مالرو ، لنقل ، اكتسبت العلاقات بين الشرق والغرب تداولية كانت في الوقت نفسه شائعة وقلقة . فقد كانت علامات مطالبة الشرق بالاستقلال السياسي في كل مكان ، ولا شك أن هذه المطالب قد شُجِّعَتْ في الامبراطورية العثمانية الممزقة من قبل الحلفاء وأصبحت بسرعة ، كما هو بَيِّنٌ تماماً في الثورة العربية وعواقبها ، إشكالية . فقد بدا أن الشرق الآن يشكِّل تحدّياً ، لا للغرب بشكل عام ، بل لروح الغرب ، ومعرفته، وسيادته < الامبراطورية > . وبعد قرن ونيف من التدخل الدائب في الشرق <ودراسته> ، بدا دور الغرب في شرق ، كان هو نفسه يستجيب لأزمات الحداثة ، أكثر قلقاً وحرجاً بكثير . فقد كان ثمة مسألة الاحتلال المباشر ؛ وكان ثمة مسألة المحميات ؛ وكان ثمة مسألة التنافس الغربي في الشرق ؛ وكان ثمة مسألة التعامل مع النخبة ، والحركات الشعبية ، والمطالب بالحكم الذاتي والاستقلال بين السكان الأصليين ؛ وكان ثمة مسألة الاحتكاك الحضاري بين الشرق والغرب . وقد فرضت مسائل كهذه إعادة للنظر في المعرفة الغربية بالشرق . وقد قدمت شخصية في أهمية سلفان لَفي ، رئيس الجمعية الآسيوية من **١٩٢٩** إلى **١٩٣٥** ، وأستاذ السنسكريتية في كلية فرنسا < كوليج دوفرانس > ، تأملات جادة عام **١٩٢٥** في الطبيعة الملحة للمشكلة الغربية :

« إن واجبنا هو أن نفهم الحضارة الشرقية . والمشكلة الانسانوية التي تكمن ، على صعيد فكري ، في القيام بجهد متعاطف وذكي لفهم الحضارات الأجنبية في أشكالها الماضية والمستقبلية معاً ، هي مشكلة مطروحة علينا نحن الفرنسيين بالتحديد (رغم أن مشاعر مشابهة كان يمكن أن تلقى تعبيراً عنها من قبل شخص انكليزي : فقد كانت المشكلة مشكلة أوروبية) بشكل عملي فيما يتعلق بمستعمراتنا الآسيوية العظيمة . . . فهؤلاء الناس ورثة تراث عريق من التاريخ ، ومن الفن ، ومن الديانة ، تراث لم يفقدوا الحس به فقداناً كاملاً ـ وقد يكونون حراصاً على إطالته . لقد أخذنا على عاتقنا مسؤولية التدخل في تطورهم ، أحياناً دون أن نستشيرهم وأحياناً استجابة لمطلبهم . . . . . ونحن ندعي ، خطأً أو صواباً ، أننا نمثِّل حضارة أسمى ، وبسبب الحق الذي يمنحنا إياه هذا التفوق ، الذي نُثَبِّته بانتظام عن طريق تأكيدات تجعله يبدو غير قابل للمنازعة من قبل السكان الأصليين ، فقد وضعنا جميع تقاليدهم الأصلية المحلية موضع التساؤل . . . . . .

بشكل عام ، اذن ، حيثما تدخل الأوروبي ، تصور الانسان المحلي نفسه بنوع من اليأس الشامل الذي كان في الحقيقة حاداً ، إذا أن الانسان شعر بأن خلاصة كينونته وعافيته ، في المجال الأخلاقي أكثر منها في اطار المعطيات المادية الصرف، قد تضاءلت بدلاً من أن تتنامى . وقد جعل ذلك كله أسس حياته الاجتماعية تبدو واهنة تنهار من تحته ، وبدت الآن الأعمدة الذهبية التي كان قد فكر في إعادة بناء حياته عليها خيوطاً براقة كرتونية لا أكثر . وقد ترجمت هذه الخيبة إلى ضغينة من أحد طرفي الشرق إلى طرفه الآخر ، وهذه الضغينة تقترب الآن من أن تتحول إلى كراهية ، والكراهية انما تترقب اللحظة المناسبة لكي تتحول إلى فعل .

فاذا كانت أوروبا ، بسبب من الكسل أو عدم الإدراك ، لا تبذل الجهد الذي تتطلبه منها

مصالحها وحدها ، فان الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة .

وهنا بالضبط يدين ذلك العلم الذي هو شكل من أشكال الحياة وأداة للسياسة - أي حيثما كانت مصالحنا معرضة - لنفسه بأن يخترق الحضارات والحياة الأصلية المحلية في حميميتها من أجل أن يكتشف قيمتها الأساسية ، وخصائصها القادرة على الاستمرار بدلاً من اغراق الحياة المحلية بالتهديد المتهافت للمستوردات الحضارية الأوروبية . ينبغي أن نقدم أنفسنا لهذه الحضارات كما نقدم منتوجاتنا الأخرى ، أي ، في سوق المبادلات المحلية » . [تأكيد العبارة في الأصل](٥٣)

لا يجد لَفي صعوبة في ربط الاستشراق بالسياسة ، ذلك أن التدخل الغربي الطويل - أو بالأحرى ، المطال - في الشرق لا يمكن أن ينكر سواء في عواقبه على المعرفة أو في تأثيره على السكان الأصليين سيئي الطالع . ومعاً يشكل الاثنان ما يمكن أن يكون مستقبلاً مهدداً . ويتصور لَفي ، رغم انسانيته الجلية كلها ، ورغم قلقه الذي يدعو إلى الاعجاب على الكائنات الانسانية مثله ، المرحلة الحاسمة الحاضرة في إطار معطيات مقيدة إلى درجة لا تسعد . فيُتَخَيَّل الشرقي يشعر بأن عالمه مهدد من قبل حضارة متفوقة ، غير أن دوافعه محكومة لا برغبة ايجابية في الحرية ، والاستقلال السياسي ، والانجاز الثقافي في إطار معطياتها الخاصة ، بل ، بدلاً من ذلك ، بالضغينة أو الحقد الغيور . والعلاج الكلي الذي يقدمه لفي لاحتمال انقلاب الأمور بهذه الصورة البشعة هو أن يسوّق الشرق للمستهلك الغربي ، ويوضع أمامه بوصفه سلعة من سلع عديدة ، تتوسل لنوال اهتمامه . وبضربة واحدة يمكنك أن تمنع انفجار الشرق (بأن تجعله يظن نفسه كمية « متساوية » في سوق الأفكار التجارية الغربية) ، وتهدّىء المخاوف الغربية من موجة مد شرقية . والنقطة الرئيسية لدى لَفي ، جذرياً ، هي طبعاً - وذلك هو اعترافه الأكثر كشفاً وأهمية - أنه ما لم يفعل شيء فيما يخص الشرق « فان الاحتدامية الآسيوية ستقترب من نقطة الأزمة » .

آسيا تعاني ، لكنها في معاناتها تهدد أوروبا : ويستمر الحد الفاصل الأبدي الشائك بين الشرق والغرب ، دون تغير تقريباً ، منذ الغابر الكلاسيكي . وما يقوله لَفي ، بوصفه أكثر المستشرقين المحدثين مهابة ، يرجع صداه ، بطريقة أقل لطافة ورهافة ، الانسانيون الثقافيون .

مادة أولى : عام ١٩٢٥ ، قامت المجلة الفرنسية **دفاتر الشهر*** باستفتاء بين المفكرين البارزين ، وكان بين من استُمزِجت آراؤهم مستشرقون (لَفي ، إميل سينار) وأدباء كأندريه جيد ، وبول فاليري ، وادموند جالو . وقد عالجت الأسئلة العلاقات بين الشرق والغرب معالجة آنية ، ان لم نقل استفزازية حتى الصفاقة . ويشير ذلك إلى طبيعة الجو الثقافي السائد في تلك الفترة . وستتميز فوراً كيف أن نمط الأفكار التي روّج لها المستشرقون في تراثهم البحثي كانت قد وصلت الآن إلى مستوى الحقيقة المقبولة . يستفسر أحد الأسئلة عمّا اذا كان كلا الشرق والغرب عصيّين على الاختراق (وهي فكرة طرحها ماترلينك) ؛ وسؤال ثان عمّا اذا كان التأثير الشرقي يمثل « خطراً داهماً » - والعبارة لهنري ماسي - على الفكر الفرنسي ؛ وسؤال ثالث عن قيم الثقافة

* Les Cahiers du mois

الغربية التي يمكن أن يعزى إليها تفوق الغرب على الشرق . وتستحق استجابة فاليري ، فيما يبدو لي ، أن يُقتبس منها ، لأن خطوط المنظومة التي تطرحها تبلغ درجة قصوى من المباشرة والعراقة ، على الأقل في بدايات القرن العشرين :

« من وجهة النظر الثقافية ، لا يبدو لي أن ثمة ما نخشاه الآن من التأثير الشرقي . فهو ليس مجهولاً لنا . فنحن ندين للشرق بجميع بدايات الفنون والآداب لدينا وبقدر عظيم من معرفتنا . وان في وسعنا أن نرحّب بما يصدر الآن عن الشرق ، اذا كان ثمة من جديد يصدر عنه ـ وذلك ما أشك فيه كثيراً . وهذا الشك بالضبط هو ضمانتنا وسلاحنا الأوروبي العظيم .

وعدا من ذلك ، فان السؤال الحقيقي في أمور كهذه هو أن نتمثل ونهضم . لكن ذلك كان دائماً ، وما يزال ، بالدرجة نفسها من الضبط ، الاختصاص العظيم المميِّز للعقل الأوروبي عبر العصور . ولذلك فان دورنا هو أن نحافظ على قوة الاختيار هذه ، قوة الادراك الكوني ، قوة تحويل كل شيء الى جوهرنا نحن ؛ وهي قوى جعلتنا ما نحن عليه . لقد أرانا الاغريق والرومان كيف نتعامل مع أغوال آسيا المرعبة ، كيف نعاملهم بالتحليل ، كيف نستخلص منهم جوهريتهم . . . . يبدو لي حوض المتوسط مثل سفينة مغلقة كانت ماهيات الشرق الهائل دائماً تصب فيها من اجل أن تكثّف »[التأكيد والحذف في الاصل][٥٤] .

إذا كانت الثقافة الأوروبية بشكل عام قد هضمت الشرق وتمثّلته ، فان فاليري بالتأكيد يدرك أن الاستشراق كان وسيطاً محدداً في هذه المهمة . وفي عالم من المبادىء الولْسنيّة المتعلقة بحق تقرير المصير القومي < للشعوب > يعتمد فاليري بثقة على نفي تهديد الشرق بتحليله . وإن « قوة الاختيار » هي أن يكون لأوروبا ، أولاً ، أن تعترف بالشرق أصلاً للعلوم الأوروبية ، ثم أن تعامله كأصل متجاوز منسوخ . وهكذا ، ففي سياق آخر كان بوسع بلفور أن يعتبر سكان فلسطين الأصليين ذوي أولوية على الأرض ، لكنها أولوية لا تقارب بأي شكل أولوية السلطة التالية للاحتفاظ بها ، وقد قال بلفور أن مجرد رغبات ٧٠٠,٠٠٠ عربي لا أهمية لها بالمقارنة مع مصير حركة استعمارية أوروبية في جوهرها[٥٥] .

لقد مثلت آسيا ، اذن ، الاحتمال المقيت لانفجار مفاجىء سيدمر عالم « نا » كما قال جون بَكَنْ عام ١٩٢٢ :

« إن الأرض لتفوّر بالقوة المتهافتة والذكاء غير المنظم . هل حدث أن تأملت أبداً حالة الصين ؟ ثمة ، تجد ملايين من الأدمغة السريعة التي تجمدها حِرَفٌ تافهة . فهم دون مسار موجه ، أو قوة دافعة ، ولذلك فان خلاصة جهودهم عقيمة ، والعالم يقهقه ساخراً من الصين »[٥٦] .

لكن ، إذا نظّمت الصين أمورها (وستفعل) فلن تكون مَضْحَكة . ولذلك فان جهود أوروبا كانت منصبّة على أن تحافظ على نفسها مثل « آلة قوية »[٥٧] كما سماها فاليري ، ممتصّة ما تستطيعه من خارج أوروبا ، محوّلة كل شيء لاستعمالها الخاص ، فكرياً ومادياً ، مبقيةً الشرق منظماً بصورة انتقائية (أو غير منظم) . غير أن ذلك لا يمكن أن يتم إلا عبر وضوح الرؤيا والتحليل .

وما لم يُرَ الشرق كما هو فعلاً ، فان قوته ـ العسكرية ، والمادية ، والروحية ـ ستكتسح أوروبا عاجلاً أو آجلاً . لقد وجدت الامبراطوريات الاستعمارية العظيمة ، والأنظمة العظيمة من القمع المطرد المنتظم ، من أجل أن تصد احتمال النهاية المخوفة . والمستعمَرون الخاضعون ، كما رآهم جورج أُورْوِل في مراكش عام ١٩٣٩ ، لا ينبغي أن يعاينوا إلا بوصفهم نوعاً من الفيض القارِّي الهائل ، الافريقي ، أو الآسيوي ، أو الشرقي :

« حين تسير عبر بلدة كهذه ـ مائتا ألف من السكان ، منهم على الأقل عشرون ألفاً لا يملكون ، حرفياً ، سوى الأسمال التي يقفون فيها ـ حين ترى كيف يعيش الناس ، وأكثر من ذلك ، بأي سهولة يموتون ، فان من الصعب دائماً أن تصدق أنك تسير بين كائنات بشرية . وجميع الامبراطوريات الاستعمارية في الواقع تؤسَّس على هذه الحقيقة . إن للبشر وجوهاً سمراء ـ وإلى جانب ذلك ، فان لديهم عدداً كبيراً منها ! هل هم حقاً اللحم نفسه الذي هو أنت ؟ هل لهم حتى أسماء ؟ أم أنهم مجرد مادة سمراء لا متمايزة ، أفراد بقدر ما النحل أو حشرات المرجان أفراد ؟

إنهم ينبعون من الأرض ، يعرقون ويعانون الجوع لبضع سنوات ، ثم يغوصون عائدين الى أكوام المقابر التي لا أسماء لها دون أن يَلْحَظ أحد أنهم ذهبوا . حتى القبور نفسها سرعان ما تنحلُّ رجوعاً إلى التراب »[٥٨] .

وعدا عن الشخصيات الجذابة صورياً التي تقدم الى القارىء الأوروبي في روايات الغريب المدهش لكتّاب ثانويين (بيير لوتي ، مارمدوك بيكثل ، وأمثالهما) ، فان غير الأوروبي المعروف للأوروبيين هو بالضبط ما يقوله أورول عنه . فهو إما شخصية للضحك والتسلية ، أو ذرّة في ذات جمعية هائلة توصف في الانشاء العادي أو المثقف بأنها ذات نمط لا متمايز اسمه شرقي ، افريقي ، أصفر ، أسمر ، أو مسلم .

وفي تجريدات كهذه أسهم الاستشراق بقوته على التعميم ، محولاً حالات فردية من الحضارة الى حملة مثاليين لِقيمها ، وأفكارها ، ومواقفها ، التي كان المستشرقون قد وجدوها ، هي بدورها ، في « الشرق » وحوّلوها الى مادة تداول ثقافية شائعة .

حين نتأمل في حقيقة أن ريمون شفاب نشر السيرة اللامعة التي كتبها لانكتيل ـ دوبرون عام ١٩٣٤ ـ وبدأ تلك الدراسات التي كان لها أن تضع الاستشراق في سياقه الثقافي السليم ـ فان علينا أن نقول أيضاً إن ما فعله كان على تعارض مطلق مع زملائه الفنانين والمفكِّرين ، الذين كان الشرق والغرب بالنسبة لهم ما يزالان التجريدات المنقولة عن آخرين التي كاناهما بالنسبة لفاليري . ولم يكن السبب أن < عزرا > باوند ، وإليوت ، وييتس ، وآرثر وَيْلي ، وفينولوسّا ، وبول كلوديل (في كتابه **معرفة الشرق**) ، وفيكتور سيغالن وآخرين ، كانوا يتجاهلون « حكمة الشرق » ، كما كان ماكس مولر قد سماها قبل بضعة من الأجيال ، بل بالأحرى أن الثقافة عاينت الشرق ، والاسلام خاصة ، بتلك الريبة التي كان موقفها المتفقه من الشرق دائماً قد شُحِنَ بها . وثمة مثل ملائم لهذا الموقف المعاصر في أجلى صوره في سلسلة المحاضرات التي ألقاها فالَنْتايْنْ شيرول ، وهو

رجل صحافة معروف ذو تجربة عظيمة في الشرق ، في جامعة شيكاغو عام ١٩٢٤ حول « الغرب والشرق » . وكان غرض شيرول أن يوضح للمتعلمين الأميركيين أن الشرق لم يكن بعيداً إلى الدرجة التي ربما تصوّروها . وكان الخط الأساسي في منظومته بسيطاً : أن « المحمدية » - أحد « القوى العالمية العظيمة » المسؤولة عن أعمق خطوط الانقسام في العالم(٥٩) . وتتمثل تعميمات شيرول الكاسحة ، في اعتقادي ، بشكل وافٍ في عناوين محاضراته الست : « مواقع معاركهما القديمة » . « زوال الامبراطورية العثمانية ، حالة مصر الغريبة » ، « التجربة البريطانية العظيمة في مصر » ، « المحميات والانتدابات » ؛ « العامل الجديد : البولشفية » ، « بعض الاستنتاجات العامة » .

إلى هذه المسارد الشعبية نسبياً للشرق كمسرد شيرول ، نستطيع أن نضيف شهادة لِـ إيلي فور ، الذي يستقي في ذكرياته ، مثل شيرول ، من التاريخ ، والمعرفة الخابرة الثقافية ، والتعاكس المألوف بين الغربية البيضاء والشرقية الملونة . وفيما يخرج فور بمفارقات ضدية من مثل « المجزرة الدائمة للامبالاة الشرقية » (ذلك أن « هم » بخلاف « نا » ليس لديهم أي تصور للسلام) ، فانه يتابع عمله ليظهر أن أجسام الشرقيين كسولة ؛ أن الشرقي ليس لديه تصور للتاريخ ، أو للأمة ، أو للوطن ؛ أن الشرق جوهرياً صوفي - الخ . ويطرح فور منظومة تقول إنه ما لم يتعلم الشرق أن يكون عقلانياً ، وأن يطوِّر تقنيات للمعرفة والوضعية ، فمن المحال أن ينشأ تقارب بين الشرق والغرب(٦٠) . وثمة مسرد أبعد لطافة وتفقهاً بكثير (من مسرد فور) في مقالة فرنان بالْدِنْسْبِرْغَرْ « عن المواجهة بين الشرق والغرب الفكريين » ، لكنه هو أيضاً ، يتحدث عن الازدراء الشرقي الطبيعي للفكرة ، وللانضباط الذهني ، وللتفسير العقلاني (٦١) .

« لا يمكن أن تفسر مثل هذه المشاعات (ذلك أنها أفكار متوارثة تماماً) ، التي تصدر من أعماق الثقافة الأوروبية ، عن كتاب آمنوا فعلاً بأنهم يتحدثون باسم هذه الثقافة ، بوصفها ببساطة أمثلة على الشوفينية الاقاليمية . فهي ليست كذلك ، وهي - كما سيكون جلياً لأي انسان يعرف شيئاً عن أعمال فور وبالدنسبرغر الأخرى - أكثر مفارقيّة ضدية لأنها ليست كذلك . فخلفيتها هي التحول الذي خضع له علم الاستشراق الصارم ، المحترف ، الذي كانت وظيفته الأدائية في ثقافة القرن التاسع عشر أن يعيد إلى أوروبا جزءاً ضائعاً من الانسانية ، لكنه أصبح في القرن العشرين أداة للسياسة و ، ما هو أكثر أهمية ، نظام ترميز تستطيع به أوروبا أن تفسِّر نفسها وتفسِّر الشرق لنفسها . ولأسباب نوقشت فيما سبق من هذا الكتاب ، فقد حمل الاستشراق الحديث في ذاته معالم الخوف الأوروبي العظيم من الاسلام ، وقد زادت ذلك حُدةً التحديات السياسية في مرحلة ما بين الحربين . والنقطة < التي أثيرها هنا > هي أن التقمص الذي خضع له ما كان ميداناً تفريعياً من الاختصاص فقه اللغوي بريئاً من الأذى نسبياً فتحوّل إلى مقدرة على إدارة الحركات السياسية ، والمستعمرات وإصدار التقريرات التي تكاد تكون زلزالية والتي تمثل رسالة الرجل الأبيض التحضرية الصعبة - كل ذلك كان شيئاً فاعلاً ضمن ثقافة هي ، زعماً ، ثقافةٌ

تحررية ، ثقافة مليئة بالحرص على معايير الكاثوليكية ، والتعدّدية الجمعية ، والانفتاح العقلي التي تزهو بها . وفي الواقع ان ما حدث هو النقيض المطلق للتحرري : تصلب المذهب والمعنى ، الذي نقله « العلم » وحوّله إلى « حقيقة » . ذلك أنه إذا احتفظت هذه الحقيقة لنفسها بحق الحكم على الشرق بوصفه شراً <سرمدياً> لا يتغير، بالطرق التي أشرت اليها، فإن التحررية لم تكن إلا شكلاً من أشكال القمع والتحيز الذهنوي . لم يكن مدى مثل هذه اللاتحررية ـ كما أنه ليس الآن ـ يدرك كثيراً من داخل الثقافة ، لأسباب يحاول هذا الكتاب أن يكتنهها . لكن من المسعد أن مثل هذه اللاتحررية ، رغم ذلك ، قد قوبلت بالتحدي من آن لآنٍ . وفيما يلي مثل من مقدمة « آي . أي . ريتشاردز لكتابه **مُونْشْيَس عن العقل** (١٩٣٢) ، ونستطيع هنا أن نستبدل بسهولة بالغة < كلمة > « صيني » بـ « شرقي » :

« أما عن تأثير المعرفة المتزايدة بالفكر الصيني على الغرب ، فان من الشيق الملاحظة أن كاتباً لا يحتمل أن يُظَنَّ جاهلاً أو لا مبالياً مثل ام . إتيين غيلسُن يجد في وسعه مع ذلك أن يتحدث في المقدمة الانكليزية لكتابه **فلسفة القديس توما الأكويني** ، عن الفلسفة التومائية بوصفها « تقبل وتجمّع التراث الانساني بأكمله » . هكذا نفكر جميعاً ، فالعالم الغربي بالنسبة لنا ما يزال هو العالم [أو الجزء من العالم الذي يهمُّ] . لكن مراقباً محايداً قد يقول إن مثل هذه الأقاليمية خطرة . ونحن في الغرب لم نصبح سعداء بعد إلى درجة اننا نستطيع أن نثق بأننا لا نعاني من تأثيراتها »[٦٢] .

تقدِّم المنظومة التي يطرحها ريتشاردز هنا الأسباب الموجبة لممارسة ما يسميه هو **التحديد المتعدد** ، وهو نمط أصيل من التعددية يلغي من أنظمة التحديد صداميتها . وسواء قبلنا ردَّه على أقاليمية غيلسن أو لم نقبله ، فان بوسعنا أن نقبل مقولة أن النزعة الانسانية التحررية ، التي كان الاستشراق تاريخياً وجهاً من وجوهها ، تُعَوِّق عملية المعنى الموسَّع والموسِّع التي يمكن عن طريقها الوصول الى الفهم الحقيقي . ولقد كان ما حلَّ محلَّ المعنى الموسَّع في استشراق القرن العشرين ـ ضمن الحقل التقني ، أقصد ـ هو الموضوع الأكثر قرباً الآن .

٣

الإستشراق الأنجلو - فرنسي الحديث في ذروة الازدهار

لأننا أصبحنا معتادين على أن نفكر بخبير معاصر في مجال ما من مجالات الشرق ، أو جانب من جوانب حياته ، بوصفه مختصاً في « الدراسات الاقليمية » ، فقد فقدنا الاحساس الناصع بأن المستشرق ، حتى ما قبيل الحرب العالمية الثانية ، كان يعتبر دارساً عاماً غير مختص (ذا قدر كبير من المعرفة المحددة ، طبعاً) يمتلك مهارات عالية التطور لاصدار تقريرات خلاصية . وبتقريرات خلاصية أعني أن المستشرق ، حين يصوغ فكرة غير معقدة نسبياً حول النحو العربي ، لنقل ، أو

الديانة الهندية سيُفهَم (ويفهَم هو نفسه) على أنه يصدر تقريراً أيضاً حول الشرق بأكمله ملخصاً إيّاه بذلك . وهكذا فان أي دراسة منفصلة لنتفة من مادة شرقية سوف تؤكد أيضاً ، بطريقة الخلاصة ، الماهيةَ الشرقية العميقة للمادة . ولأنه كان يعتقَد اعتقاداً شائعاً أن الشرق بأكمله متماسك متلاحم بطريقة عضوية عميقة ما ، فقد بدا معقولاً تماماً بالنسبة للمستشرق الباحث أن يعامل الدليل المادي الذي يعالجه باعتباره يقود في نهاية المطاف إلى فهم أفضل لأشياء من مثل الشخصية الشرقية ، أو العقل ، أو الروح الجمعية ، أو روح العالم عند الشرقي .

وقد طرح معظم الفصلين الأولين في هذا الكتاب منظومات مشابهة حول مراحل سابقة في تاريخ الفكر الاستشراقي . ومع ذلك ، فان التمايز الذي يعنينا هنا ، في تاريخ الاستشراق المتأخر ، هو التمايز بين المرحلتين السابقة والتالية مباشرة للحرب العالمية الأولى . فالشرق في كلتا الحالتين ، كما هو في المراحل السابقة ، شرقي مهما كانت الحالة المعيّنة ، ومهما كان الأسلوب أو التقنية المستخدمان لوصفها ، والفرق بين المرحلتين موضع المناقشة يتمثّل في السبب الذي قدمه المستشرق لرؤيته و < للماهية > الشرقية الأساسية للشرق . وثمة مثل جيد على المُعَقْلِن في المرحلة السابقة على الحرب في المقطع التالي المأخوذ من مراجعة سنوك هيرغرونج عام ١٨٩٩ لكتاب ادوارد ساكو **الفقه المحمدي** :

« . . . . . إن الفقه الذي اضطر على صعيد تطبيقي الى تقديم تنازلات متزايدة لاستخدامات الناس وعاداتهم ولاعتباطية قواعدهم ، احتفظ ، مع ذلك ، بتأثير لا يستهان به على الحياة الفكرية للمسلمين . ولذلك فهو يبقى ، وهو يظل كذلك بالنسبة لنا أيضاً ، موضوعاً للدراسة مهمّاً ، لا لأسباب تجريدية فقط ترتبط بتاريخ الفقه ، والحضارة ، والدين ، بل لأغراض عملية أيضاً . فكلما ازدادت العلاقات بين أوروبا والشرق المسلم حميمية ، وكلما ازداد عدد الدول الاسلامية التي تقع تحت سلطان أوروبا ، كلما ازدادت بالنسبة لنا نحن الأوروبيين أهمية أن نصبح أكثر ألفة ومعرفة بالحياة الفكرية ، والفقه الديني ، والخلفية التصورية للاسلام . . »[٦٣] .

رغم أن هيرغرونج يأخذ بعين الاعتبار أن شيئاً يبلغ من التجريد ما يبلغه « الفقه الاسلامي » خضع أحياناً لضغوط التاريخ والمجتمع ، فانه يميل إلى الاحتفاظ بالتجريد لأغراض فكرية لأن « الفقه الاسلامي » في خطوطه العامة يؤكد التفاوت بين الشرق والغرب . وبالنسبة لهيرغرونج ، لم يكن التمييز بين الشرق والغرب مجرد شعيرة لغوية جامعية أو شعبية : بل على العكس تماماً . إذ أن هذا التمييز كان يدل بالنسبة له على علاقة القوة الأساسية ، التاريخية ، بين الاثنين ـ فمعرفة الشرق إما أن تبرهن أو تنمّي ، أو تعمق ، الفرق الذي مُدَّ عن طريقه السلطان الأوروبي (وقد كان للعبارة نسب جليل محترم في القرن التاسع عشر) بشكل فعّال فوق آسيا . فأن يعرف المرء الشرق ككل اذن هو أن يعرفه لأنه موضوع في عهدة المرء ، إذا كان المرء غربياً .

ثمة مقطع مناظر تقريباً لمقطع هيرغرونج في الفقرات النهائية من مقالة جب « الأدب » في **تراث الاسلام** ، المنشور عام ١٩٣١ . فبعد أن يصف جب الاتصالات الثلاثة العَرَضية بين

الشرق والغرب حتى القرن الثامن عشر ، يستمر متحدثاً عن القرن التاسع عشر :

« في أعقاب هذه اللحظات من الاتصال العرضي ، التفت الرومانسيون الألمان ثانية إلى الشرق ، وجعلوا غرضهم الواعي لأول مرة أن يفسحوا مجالاً للتراث الحقيقي للشعر الشرقي للدخول في شعر أوروبا . وبدا أن القرن التاسع عشر ، بحسه الجديد بالقوة والفوقية ، يوصد الباب بإحكام أمام تصميماتهم . أما الآن فان ثمة ، بالمقابل ، علامات للتغير . إذ بدأ الأدب الشرقي يدرس من جديد من أجل ما فيه بالذات ، وإن فهماً جديداً للشرق لَيُكْتَسَب الآن . واذ تنتشر هذه المعرفة ، ويستعيد الشرق مكانه السليم في حياة الانسانية ، فقد يؤدي الأدب الشرقي مرة ثانية وظيفته التاريخية ، ويساعدنا على تحرير أنفسنا من التصورات الضيقة الخانقة التي تحصر كل ما هو ذو دلالة وأهمية في الأدب ، والفكر ، والتاريخ في الحيِّز الذي نسكنه من الكرة الأرضية »[٦٤] .

تقف عبارة جب « من أجل ما فيه بالذات » نقيضاً مطلقاً لسلسلة الأسباب المتفرعة عن اعلان هيرغرونج المتعلق بالسلطان الأوروبي على الشرق . لكن ما يبقى ، على أية حال ، هو تلك الهوّية الكليّة المحرم انتهاكها لشيء اسمه « الشرق » وشيء آخر اسمه « الغرب » . ولكيانات كهذه منافع متبادلة ، ومن الجلي أن نية جب التي تستحق الثناء هي أن يظهر أن تأثير الأدب الشرقي على الأدب الغربي لن يكون بالضرورة (في نتائجه) ما كان برونتيير قد سماه « عاراً قومياً » بل يمكن بدلاً من ذلك مجابهة الشرق كتحدٍّ إنساني النزعة للحدود المحلِّية الضيقة للتمركزيّة العرقية الغربية .

رغم توسل جب في مرحلة سابقة لفكرة غوته عن الأدب العالمي ، فان دعوته إلى الاحياء المتبادل بين الشرق والغرب تعكس الوقائع السياسية والثقافية المتغيرة في مرحلة ما بعد الحرب . لكن لم يكن السلطان الغربي على الشرق قد انتهى ؛ لكنه كان قد تطور ـ في مصر البريطانية ـ من قبولٍ من جانب السكان الأصليين مستسلمٍ نوعاً ، إلى قضية سياسية تثير النزاع أكثر فأكثر ضاعفت حدَّتَها المطالب المحلِّية العنيدة بالاستقلال . وكانت هذه السنوات سنوات المصاعب البريطانية المستمرة مع زغلول ، وحزب الوفد ، ومن شابههما[٦٥] . وعلاوةً ، فقد كان ثمة ضائقة اقتصادية عالمية منذ عام ١٩٢٥ وقد زاد ذلك أيضاً حسُّ التوتر الذي يعكسه نثر جب . بيد أن الرسالة الثقافية المحددة فيما يقوله هي التي تفرض نفسها أكثر من غيرها . تَنَبَّهْ للشرق ، يبدو أن جب يقول لقارئه ، من أجل فائدته للعقل الغربي في الصراع للتغلب على التخصص الخانق ، وضيق الأفق ، والمنظورات المحدودة .

كان قد حدث تغير لا يستهان به من هيرغرونج إلى جب ، كما تغيرت الأولويات . فلم يعد مقبولاً دون جدال كونُ سيطرة أوروبا على الشرق حقيقةً من حقائق الطبيعة تقريباً ، كما لم يعد يفتَرض أن الشرق كان بحاجة إلى التنوير الغربي . وما كان ذا أهمية ما بين الحربين كان تحديداً ثقافياً للذات تجاوز الأقاليمية والاستجنابية . وفي عرف جب ، كان الغرب بحاجة إلى الشرق

كشيء تنبغي دراسته لأنه يطلق الروح من عقال التخصص العقيم ويخفف من أذى التمركز ـ في ـ الذات المفرط في القومية والضيق ، ويزيد من ادراك المرء للمسائل المركزية فعلاً في دراسة الثقافة . واذا كان الشرق يبدو الآن شريكاً في هذه الجدلية الجديدة الصاعدة لوعي الذات الثقافي ، فان ذلك يعود ، أولاً ، إلى كونه الآن يشكل تحدياً أكثر مما كان في الماضي ، وثانياً ، إلى أن الغرب يدخل فترة جديدة نسبياً من الأزمة الثقافية ، أدى إليها ، جزئياً ، تقلص السلطان الغربي على بقية العالم .

ولذلك ، فاننا سنجد ، في أفضل الأعمال الاستشراقية خلال فترة ما بين الحربين ـ متمثلة في نتاج ماسينيون وجب نفسه وعملهما الضخم ـ عناصر مشتركة مع أفضل ما في الدراسات الانسانية لهذه الفترة . وهكذا ، فان الموقف الخلاصي الذي تحدثت عنه سابقاً يمكن أن يعتبر المعادل الاستشراقي للمحاولات التي تمت في الدراسات الانسانية الغربية المحض لفهم الثقافة في كليتها ، بطريقة مناقضة للوضعية المنطقية ، طريقة حدسية ، متعاطفة . ويبدأ كلا المستشرق واللامستشرق من حس بأن الثقافة تمر عبر مرحلة مهمة . ملمحها الرئيسي هو الأزمة المفروضة عليها من قبل أفكار مهددة كالبربرية ، والاهتمامات التقنية الضيقة ، والجدب الأخلاقي ، والقومية الجامحة ، وهكذا . وتصبح فكرة استخدام نصوص معينة ، مثلاً ، للانطلاق من الخاص إلى العام (من أجل فهم الحياة الكلية لمرحلة ما ، وبالتالي لثقافة ما) فكرة مشتركة بين أولئك الانسانيين في الغرب الذين ألهبتهم دراسات فيلهلم ويلثي ، وبين شوامخ المستشرقين مثل ماسينيون وجب . وثمة معادل لمشروع إحياء فقه اللغة ـ كما يتمثل في أعمال كيرْتَيس ، وفوسلر ، وأويرباخ ، وسبينزر ، وغوندولف ، وهوفمانستال[٦٦] ـ في دفقات الحيوية التي أضيفت إلى فقه اللغة الاستشراقي التقني الصرف في دراسات ماسينيون لما أسماه المعجم الصوفي ، مفردات لغة الوجد الاسلامي ، الخ .

لكن ثمة تقاطعاً آخر ، أكثر إثارة للاهتمام ، بين الاستشراق في هذه المرحلة من تاريخه وبين علوم الانسان الأوروبية < هو > رؤيا العالم المعاصرة له . ينبغي أن نلاحظ أولاً أن الدراسات الثقافية اللااستشراقية كانت ، بطبيعة الأمور ، أكثر فورية في استجابتها للتهديدات الموجهة ضد الثقافة انسانية النزعة من قبل التخصص التقني المعظِّم لذاته ، المحايد أخلاقياً ، والذي تجسد ، جزئياً على الأقل ، في ظهور الفاشية في أوروبا . وقد وسعت هذه الاستجابة اهتمامات فترة ما بين الحربين وحملتها إلى الفترة التالية للحرب العالمية الثانية كذلك . وثمة شهادة بليغة بحثية وشخصية على هذه الاستجابة في كتاب إرِكْ أويرباخ المفعم بالجلال **محاكاة** < **تمثيل الطبيعة في الثقافة الغربية** > وفي آخر تأملاته المنهجية كـ فقيه لغة[٦٧] . يخبرنا أويرباخ أن **المحاكاة** كتب أثناء نفيه في تركيا ، وقصد به في النهاية أن يكون إلى حد بعيد محاولة لرؤ ية تطور الثقافة الغربية في اللحظة الأخيرة تقريباً من كون هذه الثقافة ما تزال تمتلك عزتها واستقامتها وتناسقها الحضاري ، ولذلك فقد وضع نصب عينيه مهمة أن يكتب كتاباً عاماً مبنياً على تحليلات نصية محدّدة بطريقة تمكن من

فرش مبادىء الأداء الأدبي الغربي بكل تنوعها ، وغناها ، وخصبها . وكان الهدف الوصول إلى تركيب للثقافة الغربية ، يكون فيه التركيب نفسه مضاهى في أهميته بمحاولة القيام به نفسها ، وهي محاولة آمن أويرباخ بأنها صارت ممكنة بفضل ما أسماه « النزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة »[٦٨] . وهكذا حُوِّلت الجزئية الخاصة المفردة إلى رمز موسَّط الى درجة عالية للعملية التاريخية العالمية .

ولم يكن أقل أهمية لدى أويرباخ ـ وهذه الحقيقة علائقية بصورة فورية بالاستشراق ـ التراث الانسانوي للانشباك في ثقافة قومية أو أدب قومي غير ثقافة المرء وأدبه . وكان نموذج أويرباخ لذلك هو كيرتيس ، الذي قدم عمله المدهش شهادة لاختياره المتعمد كألماني أن ينذر نفسه مهنياً لآداب اللغات الرومانسية . ولذلك لم يكن عبثاً أن أويرباخ ختم تأملاته الخريفية باقتباس دال من كتاب هيغو أوف سان فيكتور **ديداسكاليكون** :

« إن الانسان الذي يجد وطنه حلواً ما يزال مبتدئاً غضاً ؛ أما من تكون له كل أرض مثل أرضه ـ الأصل فقد بلغ مرحلة القوة ؛ لكن الكامل هو من يكون له العالم كله مثل أرض أجنبية »[٦٩] .

فبمقدار ما يستطيع المرء أن يترك وطنه الثقافي ، بمقدار ما يسهل عليه أن يحكم عليه ، وعلى العالم بأكمله كذلك ، بالتجرد الروحي والأريحية الضروريين للرؤ يا الحق . وبمقدار ما يسهل على المرء أيضاً أن يقيِّم نفسه والثقافات الأجنبية بالمزيج نفسه من الحميمية والبعد .

ولم يكن استخدام الأنماط « في العلوم الانسانية ، بكلا الوجهين : كأداة تحليلية وكسبيل لرؤ ية الأشياء المألوفة بطريقة جديدة قوةً ثقافية أقل أهمية أو أضعف دوراً في تشكيل المنهج . وقد دُرِس التاريخ الدقيق للنمط كما يتمثل في أعمال مفكري أوائل القرن العشرين مثل فَيْبر ، ودوركهايم ، ولوكاش ، ومانْهايم ، وعلماء إجتماع المعرفة الآخرين ، مراراً من قبل»[٧٠] . بيد أنه لم يلاحظ سابقاً ، في اعتقادي ، أن دراسات فيبر للبروتستانتية ، واليهودية ، والبوذية قذفت به (ربما دون قصد) إلى الأرض التي كان في الأصل قد خَرَّطها وادَّعاها المستشرقون . وقد وجد هنالك تشجيعاً من قبل جميع أولئك المفكرين في القرن التاسع عشر الذين آمنوا بأن ثمة فرقاً وجودياً بين « العقليتين » الاقتصاديتين (والدينيتين أيضاً) الشرقية والغربية . ورغم أن فيبر لم يدرس الاسلام دراسة متقنة مستوفاة ، فقد ترك أثراً لا يستهان به على هذا الميدان بصورة رئيسية لأن مفهوماته عن النمط كانت ببساطة تأكيداً « خارجياً » لكثير من الأطروحات الشرائعية التي آمن بها المستشرقون ، الذين لم تتجاوز أفكارهم الاقتصادية أبداً تأكيد عجز الشرق الأساسي عن التجارة ، والتبادل التجاري والعقلانية الاقتصادية . وفي ميدان الدراسات الاسلامية بقيت هذه الشعائر اللغوية طاغية لمئات من السنين حرفياً ـ الى أن ظهرت دراسة مكسيم رودنسون المهمة **الاسلام ورأس المالية** عام ١٩٦٦ . ومع ذلك فان مفهوم النمط ـ الشرقي ، أو الاسلام ، أو العربي ، أو ما شئت ـ يبقى وينتعش بأنواع مماثلة من التجريدات أو المناسق أو الأنماط اذ تنبثق هذه

عن العلوم الاجتماعية الحديثة .

تحدثت مراراً في هذا الكتاب عن حس الاغتراب الذي عرفه المستشرقون إذ عالجوا ، أو عاشوا في ، ثقافة تختلف بعمق عن ثقافاتهم . لكن فرقاً لافتاً بين الاستشراق في صورته الاسلامية وجميع فروع المعرفة الانسانوية الأخرى التي تمتلك فيها مفهومات أويرباخ عن ضرورة الاغتراب شيئاً من السريانية ، هو أن المستشرقين الاسلاميين لم يروا قط اغترابهم عن الاسلام بوصفه شيئاً محبذاً أو موقفاً ذا تضمينات لها أثرها على تحقيق فهم أفضل لثقافتهم الخاصة . بل أن اغترابهم عن الاسلام زاد شعورهم بتفوق الثقافة الغربية وسموها حدة وكثافة ، حتى اتسع نطاق كرههم الغريزي ليشمل الشرق بأكمله، الذي اعتُبر الاسلام ممثلاً منحطاً(وفي العادة، شديد الخطورة) له . وقد غدت ميول كهذه ـ وذلك جزء أيضاً من المنظومة التي ما زلت أطرحها هنا ـ منسوجة في بنية تقاليد الدراسات الاستشراقية عبر القرن التاسع عشر كله ، وأصبحت مع مرور الزمن ، عنصراً مكوناً سوياً لمعظم التدريب الدراسي الاستشراقي ، يورِّثه جيل لجيل . وإضافة ، فيما أعتقد ، فقد كان احتمال أن يستمر الباحثون الأوروبيون في رؤية الشرق الأدنى عبر منظورات « أصوله » الكتابية ، أي بوصفه مكاناً ذا أولوية دينية عميقة التأثير لا تتزعزع ، احتمالاً قوياً جداً .

وفي ضوء علاقته الخاصة بكلا المسيحية واليهودية ، فان الاسلام بقي إلى الأبد الفكرة (أو النمط) التي حملها المستشرق للصفاقة الثقافية الأصيلة التي زادها حدة ، بشكل طبيعي ، الخوف من أن الحضارة الاسلامية في الأصل (والواقع المعاصر كذلك) استمرت تقف بشكل ما معارضة للغرب المسيحي .

لهذه الأسباب شارك الاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين في الشعور العام بالأزمة الثقافية التي أومأ اليها أويرباخ والآخرون الذين تحدثت عنهم بإيجاز ، دون أن يتطور في الوقت نفسه بالطريقةالتي تطورت بها العلوم الانسانيةالأخرى. ولأن الاستشراق الاسلامي أيضاً احتفظ في داخله بالموقف التماحكي الديني الغريب الذي كان قد اتخذه منذ البدء فقد بقي ثابتاً على دروب منهجية معينة ، بوجه من الكلام . وقد كان استلابه الثقافي ، من جهة أولى ، بحاجة إلى أن يحفظ من تأثير التاريخ الحديث والظروف الاجتما ـ سية ، وكذلك من المراجعة والتنقيح الضروريين اللذين يفرضهما ظهور مادة معلوماتية جديدة على أي « نمط » نظري أو تاريخي . ومن جهة أخرى ، كانت التجريدات التي قدمها الاستشراق (أو بالأحرى ، الفرصة المتاحة للقيام بتجريدات) بالاشارة إلى الحضارة الاسلامية قد اعتبرت مكتسبة سريانية جديدة ، وما دام قد افترض أن الاسلام عمل بالطريقة التي وصفها المستشرقون (دون إشارة إلى الواقع ، بل إلى طقم من المبادىء «الكلاسيكية»فقط)، فقد افترض أيضاً أن الاسلام الحديث لن يكون أكثر من صورة معدولة ، أُكِّدت من جديد ، لصورته القديمة ، وبشكل خاص لأنه كان مفترضاً أيضاً أن الحداثة بالنسبة للاسلام كانت إهانة أكثر منها تحدياً . (بالمناسبة ، يقصد بالعدد الكبير من

الافتراضات والفرضيات في هذا الوصف أن تصور الالتواءات والمنعطفات الشاذة التي كانت ضرورية للاستشراق من أجل الحفاظ على طريقته الغريبة في معاينة الواقع الانساني) . وأخيراً ، إذا كان للطموح التركيبي في فقه اللغة (كما تصوره أويرباخ وكيرتيس) أن يقود إلى توسيع وعي الباحث واحساسه بأخوة البشر ، وكونية مبادىء معينة من مبادىء السلوك الانساني ، فان التركيب قاد ، في الاستشراق الاسلامي ، إلى حس أكثر حدة بالفرق بين الشرق والغرب كما يتمثل في الاسلام .

ما أصفه اذن ، هو شيء سيميز الاستشراق الاسلامي إلى يومه الحاضر : وهو موقعه التراجعي حين يقارن مع العلوم الانسانية الأخرى (بل حتى مع فروع أخرى من الاستشراق) ، وتخلفه المنهجي والعقائدي العام ، وعزلته النسبية عن التطورات في كلا العلوم الانسانية الأخرى وفي عالم الظروف التاريخية ، والاقتصادية ، والاجتماعية والسياسية الحقيقي[٧١] . وقد وجد ، في نهايات القرن التاسع عشر ، شيء من إدراك لهذا التخلف في الاستشراق الاسلامي (أو السامي) ، وقد يعود ذلك الى أنه كان قد بدأ يصبح واضحاً لبعض المراقبين أن الاستشراق السامي والاستشراق الاسلامي لم يكونا قد حررا نفسيهما ، إلا إلى درجة ضئيلة جداً ، من إسار الخلفية الدينية التي اشتقا منها أصلاً . وقد عقد مؤتمر المستشرقين الأول في باريس عام ١٨٧٣ ، وكان جلياً للباحثين الآخرين منذ البدء تقريباً أن المختصين بالساميات والاسلاميات كانوا ، بشكل عام ، على تأخر فكري . وقد قال الباحث الانكليزي آر . ان . كُسْت في مسح كتبه لجميع المؤتمرات التي كانت قد عقدت ما بين ١٨٧٣ - ١٨٩٧ ، ما يلي عن الحقل الفرعي من الدراسات السامية - الاسلامية :

« إن مثل هذه اللقاءات التي عقدت في حقل الدراسات السامية القديمة تدفع بالمعرفة الشرقية إلى الأمام بحق . لكن هذا لا يمكن قوله عن قسم الدراسات السامية الحديثة ؛ لقد كان هذا القسم مزدحماً ، إلا أن الموضوعات التي نوقشت كانت ذات أهمية أدبية في الدرجة القصوى من الضآلة ، من النمط الذي يمكن أن يشغل أذهان الباحثين الهواة من أصحاب المدرسة القديمة ، لا الطبقة العظيمة ممن يشكلون « مؤشرات » القرن التاسع عشر . وأجد نفسي مضطراً إلى العودة إلى بليني من أجل كلمةمناسبة. فقد كان ثمةغياب في هذا القسم لكلا الروح فقه اللغويةوالروح علم الأثرية الحديثتين ، وان نص التقرير ليشبه تقرير مؤتمر لمدرسين مشرفين جامعيين في القرن الماضي اجتمعوا ليناقشوا قراءة لمقطع في مسرحية يونانية ، أو طريقة نبر حرف صائت ، قبل أن يطل فجر فقه اللغة المقارن ويكتسح النسيج العنكبوتي للمدارسيين . هل كان مجدياً مناقشة كون ماهومت يستطيع أن يحمل قلماً أو يكتب ؟ »[٧٢] .

كانت الأثرية التماحكية التي وصفها كست ، إلى حد ما ، صورة معدولة بحثية للّاسامية الأوروبية . حتى التسمية « السامية - الحديثة » التي قصد بها أن تشمل المسلمين واليهود معاً (والتي تعود جذورها إلى ما يسمى ميدان السامية - القديمة الذي كان رائده رينان) حملت رايتها العنصرية العرقية بما كان يقصد له دون شك أن يكون مباهاة محتشمة . وبعد قليل يعلق كست في

تقريره على كون الآري « في الملتقى نفسه » « قدم مادة كثيرة للتأمل » . ومن الجلي أن « الآري » تجريد مقابل « للسامي » . لكن ، لعدد من الأسباب التي أوردتها سابقاً ، كان ثمة إحساس بأن مثل هذه الملصقات التأسلفية وثيقة الصلة بالساميين خاصة ـ أما بأي عواقب أخلاقية وانسانية باهظة التكاليف للمجتمع الانساني بأكمله ، فان تاريخ القرن العشرين ليوضح بوفرة . بيد أن ما لم يؤكد إلى درجة وافية في تواريخ اللاسامية الحديثة هو إضفاء الشرعية على تسميات تخصيصية تأسلفية كهذه من قبل الاستشراق ، و ، ما هو أكثر أهمية لأغراضي الحاضرة ، الطريقة التي استمرت بها هذه الشَرْعَنَة بالحاح خلال العصر الحديث كله في مناقشات الاسلام أو العرب ، أو الشرق الأدنى . ذلك أنه ، بينما لم يعد ممكناً كتابة دراسات متفقهة (أو حتى شعبية) إما عن « العقل الزنجي » أو « الشخصية اليهودية » ، فانه لمن الممكن جداً أن ينخرط المرء في أبحاث كـ « العقل الاسلامي » أو « الشخصية العربية » ـ لكن المزيد سيقال عن هذا الموضوع فيما بعد .

وهكذا ، فمن أجل فهم سليم للنسب الفكري للاستشراق الاسلامي فيما بين الحربين ـ كما يتمثل في أكثر وجوهه اثارة للاهتمام وارضاء (ولا أقصد هنا إلى المفارقة الفكهة) في صنعتي ماسينيون وجب ـ ينبغي أن نكون قادرين على فهم الفرق بين الموقف الخلاصي للمستشرق تجاه مادته وبين النمط من المواقف الذي يحمل شبهاً ثقافياً قوياً به ، متمثلاً في أعمال فقهاء لغويين مثل أويرباخ وكيرتيس . لقد كانت الأزمة الفكرية في الاستشراق الاسلامي جانباً آخر من جوانب الأزمة الروحية « للنزعة الانسانية البورجوازية المتأخرة » ؛ ومع ذلك فان الاستشراق الاسلامي ، في شكله وأسلوبه ، عاين مشكلات الانسان بوصفها قابلة للفصل إلى الفُصْلات المسماة « شرقية » و « غربية » . وكان يعتقد ، اذن ، أن التحرر ، والتعبير عن الذات ، وزيادة الذات رحابة واتساعاً ، لم تكن ، بالنسبة للشرقي ، القضايا التي كانتها بالنسبة للغربي . وبدلاً من ذلك ، فقد عبر المستشرق الاسلامي عن أفكاره المتعلقة بالاسلام بطريقة تؤكد مقاومته هو ، ومقاومة المسلم المزعومة أيضاً ، للتغير ، وللفهم المتبادل بين الشرق والغرب ، ولتطور الرجل والمرأة من المؤسسات الكلاسيكية البدائية البالية الى الحداثة . وبالفعل ، فقد كان هذا الحس بمقاومة التغيّر من العنف ، كما كانت القوى المنسوبة إليه من الكونية ، بحيث أن المرء يفهم من قراءته للمستشرقين أن الرؤيا المرعبة التي ينبغي أن ترهب لم تكن دمار الحضارة الغربية بل بالأحرى دمار الحواجز التي أبقت الشرق والغرب على انفصال . فحين عارض جب القومية في الدول الاسلامية الحديثة ، فقد فعل ذلك لأنه شعر بأن القومية ستعفو البنى الداخلية التي أبقت الاسلام شرقياً ، وستكون النتيجة النهائية للقومية العلمانية جعل الشرق غير مختلف عن الغرب . بيد أنه مما يُجلُّ طاقات جب على الاحساس المتعاطف الفائق بتوحد الهوية مع ديانة غريبة عليه أنه صاغ معارضته بطريقة جعلته يبدو وكأنه يتحدث باسم الجماعة الاسلامية السنية . لكن السؤال الى أي درجة كان هذا الدفاع عودة إلى العادة الاستشراقية القديمة للتحدث باسم السكان الأصليين ، والى أي درجة كان محاولة مخلصة للتحدث دفاعاً عن مصالح الاسلام المثلى ، سؤال تكمن الاجابة عليه في مكان ما بين البديلين .

ما من باحث أو مفكر ، طبعاً ، يكون ممثّلاً كاملاً لنمط أو لمدرسة مثالية ما يشارك فيها بحكم أصله القومي أو بحكم المصادفة التاريخية . ورغم ذلك ، ففي تراث معزول ومتخصِّص إلى هذه الدرجة كالاستشراق ، ثمة في كل باحث ، كما أعتقد ، إدراك ، واع جزئياً ولا واع جزئياً ، للتراث القومي ، ان لم يكن للعقائدية القومية . ويصدق هذا بشكل خاص في الاستشراق ، ويزيد في صدقه الانشباك السياسي المباشر للأمم الأوروبية في شؤون دولة أو أخرى من الدول الشرقية : وتحضر إلى الذهن مباشرة حالة سنوك هيرغرونج ، لنقتبس مثلاً غير بريطاني أو فرنسي كان احساس الباحث فيه بالهوية القومية بسيطاً وواضحاً (٧٣) . لكن حتى بعد أن يقدم الانسان التقييدات الملائمة كلها حول الفرق بين فرد ما ونمط ما (أو بين فرد ما وتراث ما) يظل لافتاً مدهشاً أن نلاحظ إلى أي مدى كان جب وماسينيون نمطين ممثلين . وقد يكون أفضل أن يقال أن جب وماسينيون حققا جميع التوقعات التي خلقها لكل منهما تراثه القومي ، وسياسة أمته ، والتاريخ الداخلي « لمدرسة » الاستشراق القومية لكل منهما .

وقد صاغ سليفان لَفي الفرق بين المدرستين صياغة دقيقة المعالم :

« إن المصلحة السياسية التي تشد انكلترا الى الهند تشد الأعمال البريطانية الى اتصال لا يني بالوقائع المحسوسة ، وتحفظ التناسق بين تمثيلات الماضي ومَعْجَبة الحاضر . أما فرنسا ، التي غذاها التراث الكلاسيكي ، فانها تبحث عن العقل الانساني كما يجلو نفسه في الهند بالطريقة نفسها التي تهتم بها بالصين»(٧٤) .

وسيكون من السهل بمكان أن يقال إن هذه القطبية تؤدي ، من جهة ، إلى عمل رزين ، كفوء ، ومحسوس ، ومن جهة أخرى ، إلى عمل كونوي ، تكهني ، لامع الذكاء . بيد أن القطبية تفيد في إضاءة صنعتين طويلتين وعلى درجة عظيمة من الامتياز ، طغتا فيما بينهما على الاستشراق الاسلامي الفرنسي والانكلو - أميركي حتى الـ ١٩٦٠ (ات) ؛ واذا كان هذا الطغيان مفهوماً على الاطلاق ، فان ذلك يعود إلى أن كلا من الباحثين امتاح من ، وعمل ضمن ، تراث واعٍ لنفسه يمكن أن توصف ضوابطه المقيدة (أو محدودياته) ، من وجهة نظر فكرية وسياسية بالطريقة التي وصفهما بها لَفي فيما سبق .

ولد جب في مصر ، وماسينيون في فرنسا . وكان لكل منهما أن يصبح رجلاً عميق التدين ؛ ولم يكونا تلميذين للمجتمع بقدر ما كانا تلميذين للحياة الدينية في المجتمع . وكان كلاهما كذلك دنيوياً بعمق؛وكان أحد انجازاتهما الأكثر عظمةوضع البحث التقليدي موضع الاستخدام في العالم السياسي الحديث . بيد أن مجال عمليهما ومداه - أو نسيجهما تقريباً - مختلف اختلافاً ضخماً ، حتى حين نأخذ بعين الاعتبار التباين الواضح في دراستهما وتربيتهما الدينية . وكان لمجال بحث ماسينيون ومداه اللا محدود تقريباً ، في تكريسه لنفسه طوال حياته لأعمال الحلّاج - الذي قال جب في كلمة النعي التي كتبها لماسينيون عام ١٩٦٢ إن الأخير لم ينقطع أبداً عن تقصي آثاره في الأدب الاسلامي والوجد الاسلامي التاليين له - أن يقوداه عملياً إلى كل مكان ، ليجد دليلاً على « الروح الانسانية عبر المكان والزمان » ، وقد كان حضور ماسينيون في الاستشراق ، من

خلال أعماله الكاملة التي « شملت كل جانب واقليم من الحياة والفكر الاسلاميين المعاصرين » ، يمثل تحدياً دائباً لزملائه . وبالتأكيد ، فان جب نفسه أعجب أولاً ـ لكنه في النهاية تراجع عن اعجابه ـ بالطريقة التي تتبع بها ماسينيون.

« موضوعات ربطت بطريقة ما الحياة الروحية عند المسلمين والكاثوليكيين وأمكنته من ايجاد عنصر متجانس مشترك في إجلال فاطمة ، وبالتالي ، مجال خاص في دراسة الفكر الشيعي في العديد من مظاهره ، أو ، من جديد ، في مجتمع الأصول الابراهيمية وموضوعات مثل النيام السبعة <أهل الكهف> وقد اكتسبت كتاباته عن هذه الموضوعات بسبب المزايا التي وفرها لها دلالة وأهمية دائمتين في الدراسات الاسلامية . لكنها ، بالضبط بسبب من هذه المزايا ، تنقسم ، بوجه من القول ، إلى مستويين متمايزين. الأول مستوى عادي من البحث الموضوعي ، الذي يهدف إلى إضاءة طبيعة الظاهرة التي يدرسها عن طريق الاستخدام المتقن الممتاز لأدوات البحث الجامعي المؤسَّسة . والثاني مستوى امتُصَّت فيه المادة المعلوماتية والفهم الموضوعيان وحُوِّلت < طبيعتُها > عن طريق حدس فردي ذي أبعاد روحية . ولم يكن سهلاً دائماً تحديد الخط الفاصل بين المستوى الأول وبين التشخّصات التي جاءت نتيجة لتدفق كنوز شخصيته وثرائها »

ثمة إيماء هنا إلى أن الكاثوليكيين يحتمل أن ينجذبوا الى دراسة « اجلال فاطمة » أكثر من البروتستانت ، لكن ثمة ريبة لا يخطئها الادراك لدى جب في أي انسان يموِّه التمييز بين البحث « الموضوعي » وبحث يقوم على « حدس فردي ذي أبعاد روحية » (حتى لو كان محكماً متقناً) . ومع ذلك ، فقد كان جب محقاً في المقطع التالي من كلمة النعي ، في الاقرار « بخصوبة » عقل ماسينيون في ميادين مختلفة اختلاف « رمزية الفن الاسلامي ، وبنية المنطق الاسلامي، والتشابكات المعقدة في النظام المالي القروسطي ، وتنظيم المؤسسات الحرفية » ، كما كان محقاً ، أيضاً ، فيما يتلو مباشرة في وصفه لاهتمام ماسينيون المبكر باللغات السامية بأنه أفسح المجال لانتاج « دراسات حذفية تكاد بالنسبة للمبتدىء أن تضاهي الصومعية المغلقة القديمة » ، لكن جب ، على أي حال ، يختتم كلامه بنغمة أريحية ، قائلاً :

« بالنسبة لنا ، كان الدرس الذي علمه لمستشرقي جيله ، بالمثال الذي أعطاه ، هو أنه حتى الاستشراق الكلاسيكي لم يعد كافياً دون درجة ما من الالتزام بالقوى الحيوية التي أضفت المعنى والقيمة على الجوانب المنوعة للثقافات الشرقية »[٧٥] .

وكان ذلك ، طبعاً ، اسهام ماسينيون الأعظم ؛ ومن الصحيح انه ، في < علم الاسلام الفرنسي > (اسلامولوجي) كما يسمى أحياناً ، نما تقليد من توحد الهوية « بالقوى الحيوية » التي تنفح « الثقافة الشرقية » ؛ ولن يحتاج المرء إلا إلى ذكر الانجازات الفائقة لباحثين مثل جاك بيرك ، مكسيم رودنسون ، إيف لاكوست ، روجيه ارنالديز ـ الذين يختلفون اختلافاً واسعاً فيما بينهم في طريقة التناول والنية ـ ليدهشه المثال الرشيمي الخلّاق لماسينيون ، الذي لا يخطىء الادراك أثره الفكري العميق عليهم جميعاً .

إلا أن جب ، إذ اختار أن يركز تعليقاته ، بطريقة الحكاية المتندرة تقريباً ، على نقاط قوة ماسينيون وضعفه المختلفة ، فاتته الأشياء الواضحة في ماسينيون ، الأشياء التي تجعله مختلفاً اختلافاً ضخماً عن جب لكنها تجعله ، رغم ذلك ، حين تؤخذ باعتبارها كلًّا موحداً ، الرمز الناضج لذلك التطور الحاسم في الاستشراق الفرنسي . الشيء الأول هو خلفية ماسينيون الشخصية - ، التي توضح بشكل جميل الحقيقة البسيطة في وصف لفي للاستشراق الفرنسي . لقد كانت فكرة «الروح الانسانية» بحد ذاتها أجنبيةنوعاً على الخلفيةالفكريةالدينيةالتي منها برز جب، شأنه شأن كثير من المستشرقين البريطانيين ، وتطوّر : أما في حالة ماسينيون ، فان مفهوم « الروح » كواقع جمالي ، وديني ، وأخلاقي ، وتاريخي أيضاً ، كان شيئاً بدا أنه غُذِّيَ عليه منذ الطفولة . وكانت عائلته على علاقة صداقة مع أشخاص مثل هويسمانز ؛ وفي كل شيء ، كتبه ماسينيون تقريباً ، فان دراسته المبكرة في الجو الفكري الذي كوّنته الرمزية المتأخرة وفي أفكارها بيِّنة جلية ، حتى فيما يتعلق بالنمط الخاص من الكاثوليكية (والاسرارية الصوفية) الذي كان مهتماً به . وليس ثمة من تقشف في عمل ماسينيون ، الذي صيغ في واحد من الأساليب الفرنسية العظيمة في هذا القرن . وتستقي أفكاره حول التجربة الانسانية بوفرة من مفكرين وفنانين معاصرين له . وان مجال أسلوبه ومداه الرحب ثقافياً ليضعانه في فصلة مختلفة اطلاقاً عن فصلة جب . وتصدر أفكاره المبكرة عن المرحلة المسماة الانحلال الجمالي ، لكنها تدين أيضاً لأشخاص مثل بيرغسن ، ودوركهايم . وموش . وقد حدث احتكاكه الأول بالاستشراق من خلال رينان ، الذي سمع محاضراته وهو شاب ؛ وكان كذلك تلميذاً لسيلفان لَفي ، وكان يعد بين أصدقائه شخصيات مثل بول كلوديل ، غابرييل بورنو ، جاك ورئيسا ماريتان ، وتشارلس دوفوكو . وقد استطاع فيما بعد أن يتمثل أعمالاً تمت في ميادين جديدة نسبياً مثل علم الاجتماع المدني ، والالسنية البنيوية ، والتحليل النفسي ، وعلم الانسان المعاصر ، و < مدرسة > التاريخ الجديد . وتستقي مقالاته ، كي لا نقول شيئاً عن دراسته الضخمة للحلّاج ، بسلاسة من جسد الأدب الاسلامي كله ؛ وتجعله فصاحته وعلمه الغزير المحير وشخصيته التي تكاد تكون مألوفة يبدو أحياناً وكأنه باحث اخترعه خورخيه لويس بورغيز . وقد كان ماسينيون عميق الحساسية بازاء « الموضوعات الشرقية » في الأدب الأوروبي ؛ وكان ذلك أحد اهتمامات جب أيضاً ، لكن ماسينيون ، بخلاف جب ، لم يكن منجذباً بصورة رئيسية إلى الكتاب الأوروبيين الذين « فهموا » الشرق ، ولا إلى النصوص الأوروبية التي كانت توثيقاً فنياً مستقلاً لما كان سيكشف عنه باحثون مستشرقون متأخرون (ع . م . اهتمام جب بـ < والتر > سكوت كمصدر لدراسة صلاح الدين) . بل كان « شرق » ماسينيون متناغماً كلية مع عالم النيام السبعة ، والصلوات الابراهيمية (وهما الموضوعان اللذان خصهما جب بالذكر بوصفهما علامتين مميزتين لموقف ماسينيون اللاسنّي من الاسلام) : خارجاً على النغم الرئيسي بنعومة ، على شيء من الغرابة ، ذا استجابة كاملة للمواهب التأويلية المذهلة التي أضفاها عليه ماسينيون (والتي كوّنته بمعنى ما كموضوع للدراسة) . واذا كان جب قد أعجب بصلاح الدين كما صوّره سكوت ، فان ولع ماسينيون المناظر

كان نرفال ، انتحارياً ، وشاعراً ملعوناً ، وذا شذوذ نفسي . ولا يعني هذا القول بأن ماسينيون كان أساساً تلميذاً للماضي ؛ بل على العكس ، فقد كان حضوراً رئيسياً في العلاقات الاسلامية ـ الفرنسية ، في السياسة كما في الثقافة . وكان بوضوح رجلاً ذا شبوب انفعالي آمن بأن عالم الاسلام يمكن اختراقه لا عن طريق البحث ، حصرياً ، بل عن طريق تكريس النفس لجميع أوجه نشاطاته ، التي لم يكن أقلها عالم المسيحية الشرقية المنضوية ضمن الاسلام والتي تلقت احدى جماعاتها الفرعية ، الجمعية الخيرية البدلية ، تشجيعاً حاراً من قبل ماسينيون .

أحياناً تسبغ مواهب ماسينيون الأدبية الكبيرة على أعماله البحثية مظهر التكهنات النزوية ، المفرطة في المدائنية وشديدة الخصوصية . لكن هذا المظهر مضلل ، بل انه في الواقع نادراً ما يكون صالحاً كوصف لكتاباته . لقد كان ماسينيون يريد أن يتجنب قصداً ما أسماه « التحليل التحليلي والسكوني للاستشراق »[٧٦] ، وهو نوع من التكديس الخامل ، فوق نص أو مشكلة اسلامية مفترضين ، للمصادر ، والأصول ، والأدلة ، والبراهين ، وما شابهها . وقد كان يحاول دائماً أن يضم أكبر قدر مستطاع من سياق نصي أو مشكلة ما ، أن ينفخ فيها الحياة ، أن يفاجىء قارئه ، تقريباً ، بالنظرات النافذة اللماحة التي كانت في متناول أي انسان يملك الرغبة ، كما يملكها ماسينيون ، لتجاوز حدود فروع المعرفة التقليدية من أجل أن ينفذ إلى القلب الانساني لأي نص . ولم يكن بميسور أي مستشرق محدث ـ وبالتأكيد لم يكن في وسع جب ، الذي كان أقرب أنداده إليه إنجازاً و تأثيراً ـ أن يشير بكل هذه السهولة والدقة في مقالة واحدة إلى فوج من الأسرار بين المسلمين وإلى يونغ ، وهايسينبرغ ، ومالارميه ، وكيركيغارد ؛ ومن المؤكد أن القلائل من المستشرقين كانوا يمتلكون ذلك المجال والمدى جنباً إلى جنب مع التجربة السياسية المحسوسة التي كان بامكان ماسينيون أن يتحدث عنها في مقالته المنشورة عام ١٩٥٢ « الغرب أمام الشرق : أولوية الحل الثقافي »[٧٧] . ورغم ذلك فقد كان عالمه الثقافي عالماً محدداً بدقة ، عالماً ذا بنية محددة ، متكاملاً من بدء صنعته إلى نهايتها . وكان عالماً مشدوداً رغم ثرائه الذي لا يكاد يكون له ما يوازيه في سعة مجاله ، واشاراته ، بطقم من الأفكار التي كانت أساسياً لا متغيرة . دعنا نصف هذه البنية باقتضاب ونسرد الأفكار بطريقة وجيزة .

لقد اتخذ ماسينيون نقطة انطلاق لعمله وجود الديانات الابراهيمية الثلاث ، التي كان الاسلام بينها ديانة اسماعيل ، وحدانية شعب استثني من الوعد الالهي لإسحق . فالاسلام ، لذلك ، دين مقاومة (للرب الأب ، وللمسيح التجسّد) ، يحتفظ ، رغم ذلك ، في داخله ، بالأسى الذي بدأ أولاً في دموع هاجر . ولذلك فان العربية هي لغة الدموع عيناً . تماماً كما أن مفهوم الجهاد بأكمله في الاسلام (الذي يصفه ماسينيون بأنه الشكل الملحمي في الاسلام الذي عجز رينان عن أن يراه أو يفهمه) ذو بعد فكري هام رسالته هي الحرب ضد المسيحية واليهودية بوصفهما العدوين الخارجين ، وضد الهرطقة بوصفها العدو

الداخلي . بيد أن ماسينيون آمن أنّه ، ضمن الاسلام وداخله ، كان قادراً على تلمّس نمط من التيار المضاد ، أصبحت رسالته الفكرية الرئيسية أن يدرسه ، متجسداً في الإسرارية الصوفية . وهي طريق إلى البركة الالهية . وكان الملمح الرئيسي للاسرارية ، طبعاً ، طبيعتها الذاتية ، التي كانت نزعاتها اللاعقلانية ، بل حتى غير القابلة للايضاح والتعليل ،<حركة> باتجاه المفرد الفرد ، التجربة البُرْهِيَّة للمشاركة في الالهي . وهكذا كان عمل ماسينيون الفائق كله على الاسراريين محاولةلوصف رحلةالأرواح خروجاً من الاجماع المقيد المفروض عليها من قبل الجماعة الاسلامية أو السنة . وقد كان الاسراري الايراني أكثر جسارة من الاسراري العربي ، جزئياً لأنه كان آرياً ، (وتحمل الملصقات القديمة التي تنتمي إلى القرن التاسع عشر « الآري » و « السامي » إلحاحاً ضاغطاً بالنسبة لماسينيون ، كما تفعل أيضاً شرعية الثنائية الضدية التي طرحها شليغل بين هاتين العائلتين من اللغات)[٧٨] وجزئياً لأنه كان انساناً يبحث عن الكامل ؛ وقد مال الاسراري العربي ، في رأي ماسينيون ، إلى ما أسماه واردنبرغ الشهودية الأحدية ، وكان النموذج المثالي لماسينيون هو الحلّاج ، الذي سعى لتحرير نفسه خارج الجماعة السنية بالبحث عن ، وأخيراً بنوال ، الصلب عينه الذي يرفضه الاسلام رفضاً قاطعاً ؛ وكان محمد ، كما يرى ماسينيون ، قد رفض عمداً الفرصة التي أتيحت له لعبور الهوة التي كانت تفصله عن الله . ولذلك فان انجاز الحلّاج تمثل في أنه حقق وحدة اسرارية بالله وضد الطبيعة النظرية للاسلام .

تعيش بقية الجماعة السنية في شرط ما يسميه ماسينيون « العطش الوجودي <الانطولوجي> » . فالله يقدّم نفسه للانسان نمطاً من الغياب ، ورفضاً للحضور ، بيد أن وعي المسلم الورع لخضوعه لارادة الله (اسلام) يخلق حساً بالغيرة من تجاوزية الله وفائقيته وبانعدام تحمل الشرك بأي صورة كان . وموضع هذه الأفكار ، كما يرى ماسينيون ، هو « القلب المطهر » الذي يستطيع فيما هو عالق في قبضة حميته الشهودية الاسلامية ، كما هي الحال مع إسراريين كالحلّاج ، أن يتّقد كذلك بشبوب إلهي أو حب لله . وفي كلتا الحالتين ، فان وحدانية الله الفائقة التجاوزية (توحيد) شيء ينبغي أن يُحقَّق ويفهَم المرة تلو المرة من قبل المسلم الورع ، اما عن طريق الشهادة لها أو عن طريق الحب الاسراري لله : وهذا هو ، يكتب ماسينيون في مقالة معقدة متشابكة ، ما يحدد « نية » الاسلام[٧٩] . ومن الجلي أن تعاطف ماسينيون كان مع الاتجاه الاسراري في الاسلام ، لتأثيره التمزيقي ضمن جسد المعتقدات السنية بقدر ما هو لقربه الى مزاجه الشخصي ككاثوليكي ورع . والصورة التي يحملها ماسينيون للاسلام هي صورة دين متورط دون انقطاع في رفوضه ، في مجيئه المتأخر بالاشارة إلى العقائد الابراهيمية الأخرى ، في حسه القاحل نسبياً بالواقع الدنيوي ؛ وفي بناه الدفاعية الهائلة ضد « الهيجانات النفسية » من النمط الذي مارسه الحلّاج والاسراريون الصوفيون الآخرون ، وفي وحدته بوصفه الدين « الشرقي » الوحيد الباقي بين الديانات التوحيدية العظيمة الثلاث[٨٠] .

إلا أن وجهة نظر صارمة كهذه للاسلام ، بلا متغيراته البسيطة[٨١] خصوصاً بالنسبة لفكر له من الترف والثراء ما لفكر ماسينيون لم تؤد إلى عدائية عميقة للاسلام من جانب ماسينيون . وحين يقرأ المرء ماسينيون فانه يفاجأ بالحاحه المتكرر على الحاجة للقراءة المعقدة المتشابكة ـ وهي توجيهات يستحيل على المرء أن يشك في اخلاصها المطلق . وقد كتب عام ١٩٥١ أن نمط الاستشراق الذي يمارسه لم يكن « هوساً بالغريب المدهش أو رفضاً لأوروبا ، بل خلق مساواة بين مناهجنا في البحث وبين التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة » . وحين وضع هذا النمط من الاستشراق موضع التطبيق ، في قراءة نص عربي أو اسلامي ، فقد أنتج تأويلات ذات ذكاء يكاد يكون جارفاً . ومن الحمق ألا يحترم المرء العبقرية المحض والجدة الطرية لعقل ماسينيون .

بيد أن ما ينبغي أن يشد انتباهنا في تحديده لاستشراقه عبارتان: «مناهجنا في البحث» و« التقاليد المعاشة للحضارات الغابرة »[٨٢] . فقد رأى ماسينيون ما فعله عملية تركيب لكمّين متضادين بصورة عامة ، إلا أن اللاتناظر الغريب بينهما هو ما يزعج المرء ، لا حقيقة التضاد بين أوروبا والشرق فقط . وما يتضمنه قول ماسينيون هو أن جوهر الفرق بين الشرق والغرب هو الفرق بين الحداثة والتراث القديم . وبالفعل ففي كتاباته عن المشكلات السياسية والمعاصرة ، وذلك هو المجال الذي يستطيع المرء أن يرى فيه بصورة أكثر فورية محدودية منهج ماسينيون ، تبرز الثنائية الضدية « الشرق والغرب » بطريقة غريبة جداً .

في ذروة امتيازها ، نسبت رؤيا ماسينيون للمواجهة بين الشرق والغرب مسؤولية عظيمة إلى الغرب من أجل غزوه للشرق ، واستعماره ، وهجومه الذي لا يني على الاسلام . وكان ماسينيون محارباً لا يكل من أجل الحضارة الاسلامية ، كما تشهد مقالاته ورسائله العديدة بعد عام ١٩٤٨ ، تأييداً للاجئين الفلسطينيين ، ودعماً لحقوق العرب المسلمين والمسيحيين في فلسطين ضد الصهيونية ، ضد ما سماه بقسوة جارحة ، بالاشارة إلى شيء كان قد قاله أباايبان ، « الاستعمار البورجوازي »[٨٣] الاسرائيلي . غير أن الاطار الذي وضعت فيه رؤيا ماسينيون نسب أيضاً الشرق الاسلامي إلى زمن قديم أساسياً ، ونسب الغرب إلى الحداثة . ومثل روبرتسن سميث ، اعتبر ماسينيون الشرقي لا رجلاً حديثاً بل سامياً ، وقد قبضت هذه الفصلة التقليصية بقوة على < زمام > فكره . ففي ١٩٦٠ ، مثلاً ، حين نشر ماسينيون وجاك بيرك ، زميله في الكوليج دوفرانس ، حوارهما حول « العرب » في مجلة **الروح***، أمضيا جزءاً كبيراً من الوقت في جدال حول ما اذا كانت أفضل الطرق لمعاينة مشكلات العرب المعاصرين هي ببساطة أن يقال ، في المحل الأول ، أن الصراع العربي ـ الاسرائيلي كان في الواقع مشكلة سامية . وقد حاول بيرك أن يرد ذلك بلطف ، وان يدفع ماسينيون نحو الايمان باحتمال كون العرب مثل بقية شعوب العالم قد تعرضوا لما أسماه بيرك تغيراً « علم انساني < انثروبولوجيا > » . لكن ماسينيون رفض هذا المفهوم مباشرة

---

* Esprit

وبصورة كلية وفورية[٨٤] . ولم تتجاوز جهوده المتكررة لفهم الصراع في فلسطين والكتابة عنه ، على انسانيتها العميقة ، الخلاف بين اسحق واسماعيل أو ، فيما يتعلق بخلافه مع اسرائيل ، التوتر بين اليهودية والمسيحية ، وحين استولى الصهاينة على المدن والقرى العربية فقد كانت حساسيته الدينية هي ما تعرض للإساءة واستفزّ . أما أوروبا ، وفرنسا خاصة ، فقد عاينها بوصفها واقعاً معاصراً . كما ظل لدى ماسينيون ، جزئياً بسبب مواجهته السياسية الأولية للبريطانيين خلال الحرب العالمية الأولى ، كرهه لانكلترا ، والسياسة الانكليزية . وقد مثّل لورنس وأمثاله سياسة مفرطة في التعقيد والتشابك عارضها ماسينيون في تعامله مع فيصل . « كنت أسعى مع فيصل . . . إلى النفاذ إلى معنى تراثه عينه ».ومثل الانكليز < سياسة > التوسع في الشرق ، وسياسة اقتصادية دون بعد اخلاقي ، وفلسفة عتيقة ، تجاوزها الزمن ، للنفوذ السياسي[٨٥] . أما الفرنسي فقد كان انساناً أكثر حداثة ، انساناً مجبراً على أن يخرج من الشرق بما كان قد فقده من روحانية ، وقيم تقليدية ، وما شابهها . وقد جاء انعتاق ماسينيون لهذه الفكرة وإسهامه فيها ، كما أعتقد ، عبر التراث الكلي للقرن التاسع عشر الذي عاين الشرق بوصفه شفائياً بالنسبة للغرب ، وهو تراث توجد ظلاله الأولى في عمل كوينت . وقد تلاقى هذا التراث لدى ماسينيون مع حس بالرحمة المسيحية الحانية :

« فيما يخص الشرقيين ، علينا أن نلجأ إلى علم الرحمة الحانية هذا ، الى هذه « المشاركة » حتى في بناء لغتهم وبنيتهم العقلية ، التي ينبغي بحق أن نشارك فيها لأن هذا العلم في نهاية المطاف يشهد إما لحقائق هي لنا أيضاً ، أو لِحقائق فقدناها وعلينا أن نستعيدها . وأخيراً ، لأن كل ما هو موجود هو ، بمعنى عميق ، خير بطريقة ما . هؤلاء البشر المساكين المستعمَرون لا يوجدون لأغراضنا وحسب بل يوجدون بذاتهم ولذاتهم »[٨٦] .

على أية حال ، كان الشرقي ، في ذاته ، عاجزاً عن تقدير نفسه أو فهمها . وكان قد فقد ديانته وفلسفته ، جزئياً بسبب ما كانت أوروبا قد فعلت به ؛ وكان لدى المسلمين « فراغ هائل » في دواخلهم ، وكانوا على وشك من الفوضى < الكلية > والانتحار . واذن ، فقد أصبح واجباً مفروضاً على فرنسا أن ترتبط برغبة المسلمين في الدفاع عن ثقافتهم التقليدية ، وقاعدة حياتهم السلالية ، وميراث المؤمنين[٨٧] .

ليس في وسع أي باحث ، حتى لو كان ماسينيون ، أن يقاوم ضغوط أمته ، أو ضغوط التقليد البحثي الذي يعمل في سياقه ، عليه . لقد بدا ماسينيون في كثير مما قاله عن الشرق وعلاقته بالغرب، وكأنه يشذب ويصفي، غير أنه، على ذلك، يكرر، الافكار التي طرحها مستشرقون فرنسيون آخرون ـ لكن علينا أن نقرّ باحتمال أن < عمليات > التشذيب والتصفية ، والأسلوب الشخصي ، والعبقرية الفردية قد تتجاوز في النهاية الكوابح السياسية التي تفعل لا شخصانياً عبر التراث وعبر المناخ القومي . ومع ذلك ، ففي حالة ماسينيون ينبغي أن ندرك أيضاً أن أفكاره عن الشرق ، في أحد اتجاهاتها ، بقيت تقليدية واستشراقية تماماً ، على الرغم من شخصيتها وشذوذيتها المميزة الاستثنائية . فقد كان الشرق الاسلامي ،

في عرفه ، روحانياً ، سامياً ، قبلياً ، ووحدانياً بصورة جذرية ، ولا آرياً : وتماثل الصفات مسردة من الأوصاف علم الانسانية في أواخر القرن التاسع عشر . وتبدو التجارب الحياتية العادية النابعة من الحياة الفعلية العادية ، والاستعمار ، والامبريالية ، والقمع الاقتصادي ، والحب ، والموت ، والتبادل الثقافي لعيني ماسينيون مكررةعبر عدسات ماورائية (ميتافيزيقية) ، وفي نهاية المطاف ، مجردة عن الانسانية : فهي سامية ، أو أوروبية ، أو شرقية ، أو غربية ، أو آرية ، وهكذا . وقد منحت الفُصْلات عالمه بنية وأضفت على ما قاله نمطاً من المعنى العميق ـ بالنسبة له ، على الأقل . وفي الاتجاه الآخر ، فيما بين أفكار عالم البحث الفردية والتفصيلية الى درجة هائلة تحرك ماسينيون نفسه بمهارة ليحتل مكانة خاصة . فقد أعاد بناء الاسلام ودافع عنه ضد أوروبا من جهة ، وضد سنيته الخاصة من جهة أخرى . ولقد رمز هذا التدخل في الشرق ـ ولقد كان عمله تدخلاً فيه ـ من قبل ماسينيون بوصفه ناشراً للحياة وبطلاً < منافحاً عنه > إلى قبوله لتمايز الشرق ، كما مثل جهوده لتغييره إلى ما أراده . وقد كانت الارادتان معاً ، ارادة المعرفة فوق الشرق وباسمه ، قويتين جداً عند ماسينيون . ويمثّل حلاجه تلك الارادة تمثيلاً كاملاً . فالأهمية اللامتوازنة التي أسندها اليه تدل ، أولاً ، على قرار الباحث أن يرفع أحد الشخصيات فوق ثقافته المشكلة ، وثانياً ، على حقيقة أن الحلاّج أصبح يمثل تحدياً دائباً ، بل حتى مثيراً ، للمسيحي الغربي الذي لم يكن الايمان بالنسبة له (وربما لم يكن ممكناً أن يكون) يعني التضحية المتطرفة بالذات التي كانها بالنسبة للصوفي . وفي أي من الحالتين ، فقد كان يُنتوى لحلاّج ماسينيون أن يجسد ، حرفياً ، أن يتقمص ، قيماً رفضها النظام العقائدي الرئيسي في الاسلام واعتبرها خروجاً عليه ، وهو نظام وصفه ماسينيون نفسه بصورة رئيسية من أجل أن يطوِّقه بالحلاّج .

على أية حال نحن لسنا بحاجة إلى أن نقول فوراً إن عمل ماسينيون كان منحرفاً شاذاً ، أو أن ضعفه الأكبر يكمن في أنه أساء تمثيل الاسلام كما قد يعتنقه ويمارسه مسلم « عادي » أو « من العامة » . ولقد طرح باحث مسلم متميز منظومة تتبنى هذا الموقف الأخير بالضبط ، مع أن منظومته لم تسمِّ ماسينيون بوصفه أحد المسيئين[٨٨] . ورغم أن المرء قد يميل إلى درجة كبيرة للاتفاق مع أطروحات كهذه ـ ذلك أن الاسلام ، كما حاول هذا الكتاب أن يظهر ، قد مُثِّل جوهرياً تمثيلاً سيئاً في الغرب ـ فان المسألة الحقيقية هي ما اذا كان يمكن بالفعل أن يوجد تمثيل حقيقي لأي شيء على الاطلاق ، أم أن أي تمثيل ، والتمثيلات جميعاً ، بسبب من كونها تمثيلات ، تغور بعمق أولاً في لغة الممثِّل ثم في ثقافته ومؤسساته <أمته> ، والجو السياسي < الذي يعيش فيه > . واذا كان البديل الثاني هو الصحيح (كما أومن) فاننا ينبغي أن نكون على استعداد لقبول حقيقة أن أي تمثيل هو ، **بحكم طبيعته** ، متورط ، متشابك ، منسوج مع عدد كبير جداً من الأشياء الأخرى إلى جانب « الحقيقة » التي هي ، بدورها ، تمثيل . وما ينبغي أن يقودنا هذا اليه منهجياً هو أن نعاين التمثيلات (أو التمثيلات الخاطئة ـ فالفرق في أفضل الحالات هو فرق في الدرجة < لا في النوع >)

بوصفها تسكن حقلاً مشتركاً من الفاعلية محدّداً مسبقاً لها ، لا من قبل موضوع مشترك طبعي وحسب ، بل من قبل تاريخ مشترك ، وتقليد مشترك ، وكون من الانشاء < الكتابي > المشترك . وضمن هذا الحقل ، الذي ليس بمقدور باحث واحد أن يخلقه لكن كل باحث يتلقاه ثم يجد فيه مكاناً لنفسه ، يقدّم الباحث الفرد إسهامه . وإسهامات كهذه ، حتى بالنسبة للعبقري الفذ، هي استراتيجيات لاعادةالتصرف بالمادةضمن الحقل <وتوزيعها>. حتى الباحث الذي يكتشف مخطوطة كانت ضائعة يوماً ينتج النص « المعثور عليه » في سياق معدٍّ لهُ سلفاً ؛ وهذا هو المعنى الحقيقي لـ « **العثور** » على نص . وهكذا فان كل إسهام فردي **يؤدي ،** أولاً ، إلى تغيرات ضمن الحقل ، ثم يعين على خلق استقرار جديد بالطريقة التي يؤدي بها ادخال بوصلة جديدة على سطح توجد عليه عشرون بوصلة الى اهتزاز البوصلات الأخرى جميعها ، ثم إلى استقرارها في تشكيل جديد قادر على الاستيعاب .

إن التمثيلات التي قدمها الاستشراق في الثقافة الأوروبية تؤول في النهاية الى ما يمكن أن نسميه تواتراً استطرادياً ، وتواتراً لا يملك تاريخاً وحسب بل حضوراً مادياً (ومؤسساتياً) خاصاً به . وكما قلت بالاشارة إلى رينان ، فان هذا التواتر كان شكلاً من أشكال الممارسة الثقافية ، ونظاماً من الفرص المتاحة لاصدار تقريرات عن الشرق .

إن نقطتي التي أثيرها حول هذا النظام ليست أنه تمثيل خاطيء لجوهر شرقي ما ـ جوهر لا أومن بوجوده ذرة من ايمان ـ بل أنه يفعل كما تفعل جميع التمثيلات عادة لخدمة غرض ، وتبعاً لنزعة ما ، في وضعية إطارية تاريخية ، وفكرية ، بل حتى اقتصادية ، معينة . بكلمات أخرى ، ان للتمثيلات أغراضاً ، وهي فعّالة معظم الأحيان ، وهي تحقق مهمة أو أكثر . والتمثيلات تشكيلات ، أو كما قال رولان بارت عن جميع عمليات اللغة ، التمثيلات افساد لتشكيلات < أو تشويهات > . فالشرق كتمثيل في أوروبا ، يشكِّل أو يفسد تشكيلهُ <يشوه> ـ بسبب من حساسيةتصبح أكثر فأكثر تحديداً بازاء منطقةجغرافيةاسمها « الشرق » . والمختصون بهذه المنطقة يقومون بعملهم عليها ، لنقل ، لأن مهنتهم كمستشرقين مع مرور الوقت تتطلب منهم أن يقدموا لمجتمعهم صوراً عن الشرق ، ومعرفة به ، ونظرات نافذة اليه . والمستشرق ، الى حد بعيد جداً ، يزوِّد مجتمعه بتمثيلات للشرق (١) تحمل طابعه المميز الخاص ، (٢) توضح تصوره لما يمكن للشرق أو ينبغي له أن يكون ، (٣) تتحدى تحدياً واعياً وجهة نظر انسان آخر إلى الشرق ، (٤) تزود الانشاء الاستشراقي بما يبدو، في تلك اللحظة، بأمس الحاجة اليه، و(٥)تستجيب لمتطلبات معينةثقافية، ومهنية ، وقومية ، وسياسية ، واقتصادية تفرضها الحقبة التاريخية . وسيكون جلياً أن دور المعرفة الايجابية بعيد عن أن يكون مطلقاً < في هذه العملية > مع أنه لن يكون غائباً أبداً . بل على العكس ، فان « المعرفة » ـ وهي لا تكون أبداً خاماً ، غير موسّطة ، أو موضوعة ببساطة ـ هي ما تقوم بتوزيعه وباعادة توزيعه الخصائص الخمس للتمثيل الاستشراقي التي أوردتها أعلاه .

ومعايناً بهذه الطريقة ، فان ماسينيون ليس « عبقرياً » مُؤَسْطراً ، بقدر ما هو نمط من نظامٍ لانتاج أنماطٍ معينة من التقريرات ، موزعة في الكتلة الضخمة للتشكيلات الانشائية التي تصنع ، مجتمعة ، سجل المحفوظات ، أو المادة الثقافية ، لعصره . وما أظننا نجرد ماسينيون من انسانيته اذا أدركنا ذلك ، كما أننا لا نقلصه الى حيث يكون خاضعاً للحتمية المبتذلة . بل على العكس ، فاننا سنرى بمعنى ما كيف كان كائن عميق الانسانية يمتلك ، وكيف كان قادراً على أن يكتسب المزيد من ، المقدرة **الثقافية** والانتاجية التي كان لها بعد مؤسساتي ، أو زا ـ انساني : وذلك هو دون شك ما ينبغي على الانسان المحدود النهائي أن يصبو إليه إذا كان له ألّا يقنع بمجرد حضوره في الزمان والمكان . فحين قال ماسينيون « نحن جميعاً ساميون » فانه كان يشير إلى مجال أفكاره ومداها بالمقارنة مع مجتمعه ، مظهراً الحد الذي كانت اليه أفكاره حول الشرق قادرة على تجاوز الظروف العرضية الحدوثيّة المحلية للانسان الفرنسي وللمجتمع الفرنسي . لقد اشتقت فصلة السامي غذاءها الطبيعي من استشراق ماسينيون ، غير أن قوتها اشتقت من نزعتها الى الامتداد خارج الحدود الحاضرة لهذا الفرع ، والوصول إلى تاريخ أرحب وعلم انسان أرحب ، حيث بدا أنها تمتلك درجة معينة من السريانية والقوة[٨٩] .

على صعيد واحد على الأقل ، كان لتشكيلات ماسينيون وتمثيلاته للشرق تأثير مباشر ، إن لم يكن لها سريانية لا شك فيها : في نقابة المستشرقين المحترفين . وكما قلت سابقاً ، فان اعتراف جب بانجاز ماسينيون يشكّل إدراكاً بأن عمل ماسينيون ينبغي أن يعالج كبديل لعمل جب نفسه (تضميناً ، أقصد) وأنا الآن طبعاً أنسب أشياء إلى كلمة نعي جب تمثل فيها كآثار خفيفة فقط ، لا كتقريرات فعلية ؛ لكنها ، بوضوح ، مهمة اذا نظرنا الآن إلى صنعة جب نفسه كمقابل مضيء ، عن طريق المغايرة ، لصنعة ماسينيون . وتتلخص مقالة البرت حوراني التذكارية عن جب التي كتبها للمجمع البريطاني < الاكاديمية البريطانية > (والتي أشرت اليها عدداً من المرات من قبل) تلخيصاً يدعو إلى الاعجاب ، لصنعة الرجل ، وأفكاره الرئيسية ، وأهمية عمله : وأنا لست على خلاف مع تقييم حوراني في خطوطه العريضة . بيد أن ثمة شيئاً غائباً منها ؛ إلا أن هذا النقص عُوِّض جزئياً في مقالة أقل شأناً عن جب ، هي مقالة وليم بولك «**سِرْ هاميلتُن** جب بين الاستشراق والتاريخ »[٩٠] . يميل حوراني إلى معاينة جب بوصفه نتاجاً لمواجهات شخصية ، وتأثيرات شخصية ، وما أشبهها . أما بولك ، وهو أقل لطافة بكثير في فهمه العام لجب من حوراني ، فانه يرى جب بوصفه ذروة تراكمية لتراث أكاديمي معين ، تراث يمكن أن نسميه ـ مستخدمين تعبيراً لا يرد في نثر بولك ـ اجماعاً أو منطلقاً جامعياً ـ بحثياً .

هذه الفكرة ، التي تُستعار هنا بطريقة إجمالية الى حد ما من توماس كُوْهْنْ ، علائقية إلى درجة مهمة بالنسبة لجب ، الذي كان كما يذكّرنا حوراني شخصية مؤسساتية بعمق . وكل ما قاله جب أو فعله ، بدءاً بصنعته المبكّرة في جامعة لندن ومروراً بسنواته الوسيطة في جامعة اكسفورد ، وإلى سنواته عميقةِ النفوذ مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في جامعة هارفرد ، يحمل الطابع

الذي لا يخطئه الادراك لعقل يعمل بسهولة عظيمة داخل المؤسسات الراسخة . لقد كان ماسينيون الخارجيَّ إلى درجة يائسة ، أما جب فكان الداخلي . لكن كلا الرجلين بلغ ذروة الامتيازات والنفوذ في الاستشراقين الفرنسي والانجلو- أميركي على التوالي . ولم يكن الشرق بالنسبة لجب مكاناً يواجهه المرء مباشرة ، بل كان شيئاً يقرأ عنه المرء ، ويدرسه ، ويكتب عنه ضمن الحدود المقيدة للجمعيات ، والجامعات ، والمؤتمرات العلمية . ومثل ماسينيون ، فقد فاخر جب بصداقته لمسلمين ، لكن هذه الصداقات - مثل صداقات لين - بدت وكأنها صداقات مفيدة ، لا صداقات ذات تأثير حاسم عليه . ومن ثمَّ ، فان جب شخصية سلالية ضمن الاطار الجامعي للاستشراق البريطاني (ثم الأميركي) ، وباحث جلا عمله بصورة واعية تماماً النزعات القومية لتراث جامعي ، قائم داخل الجامعات ، والحكومات ، ومؤسسات الأبحاث .

وأحد المؤشرات على هذا هو أن جب في سنواته الناضجة كان غالباً ما يُرى وهو يتحدث ويكتب باسم منظمات تلعب دوراً في تقرير السياسة . ففي ١٩٥١ ، مثلاً ، أسهم بمقالة لكتاب ذي عنوان دال هو **الشرق الأدنى والقوى العظمى** حاول فيها أن يعلِّل الحاجة الى التوسع والنمو في البرامج الانجلو- أميركية للدراسات الشرقية :

« إن وضع البلدان الغربية بالاشارة إلى بلدان آسيا وافريقيا قد تغيَّر فلم يعد في وسعنا الآن أن نعتمد على عامل الامتياز الذي بدا أنه لعب دوراً كبيراً في تفكير ما قبل الحرب ، كما لم يعد في وسعنا أن نتوقع من شعوب آسيا وافريقيا أو أوروبا الشرقية أن تأتي الينا وتتعلم منا فيما نجلس نحن في أمكنتنا باسترخاء ، بل ينبغي أن نتعلم عنهم من أجل أن نتعلم كيف نعمل معهم في إطار علاقة أقرب إلى معطياتِ التبادلية »[٩١] .

وقد حددت معطيات هذه العلاقة الجديدة ، فيما بعد ، في مقالة جب « الدراسات الاقليمية : اعادة تقييم » . فالدراسات الشرقية ينبغي أن تعاين لا بوصفها نشاطات بحثية بقدر ما هي أدوات للسياسة القومية بازاء الأمم حديثة الاستقلال ، والتي قد تكون صعبة المراس ، في عالم ما بعد الاستعمار . ومسلّحاً بوعي أعيد تركيز محرقه لأهميته بالنسبة للكومونولث الاطلنطي ، فقد كان للمستشرق أن يكون دليل صانعي السياسة ، ورجال الأعمال ، وجيل جديد من الدارسين .

وما كان ذا أهمية قصوى في رؤيا جب المتأخرة لم يكن عمل المستشرق الايجابي كباحث (مثلاً ، نمط الباحث الذي كانه جب في شبابه حين درس الغزو الاسلامي لآسيا الوسطى) بل قابليته للتحوير والتعديل لكي يستخدم في عالم الشؤون العامة . ويصوغ حوراني ذلك صياغة جيدة : -

« . . . . . وأصبح واضحاً له < جب > أن الحكومات الحديثة وأفراد النخبة المحدثين كانوا يتصرفون بجهل أو رفض لتقاليدهم التي تتعلق بالحياة الاجتماعية وبالنظم الأخلاقية ، وأن اخفاقهم كان نابعاً من ذلك . ومن ثمَّ كرَّس جهوده الرئيسية لاضاءة الطبيعة الخاصة للمجتمع الاسلامي ، عن طريق الدراسة الدقيقة الحذرة للماضي ، وللمعتقدات والثقافة التي كانت تكمن

في اللباب منه . لكن حتى هذه المشكلة كان يميل إلى أن يراها أولاً في إطار معطيات سياسية »(٩٢) .

بيد أن رؤيا متأخرة كهذه لا يمكن أن تكون قد تبلورت دون قدرٍ صارم إلى حد ما من الاعداد لها في عمل جب المبكر ؛ وفي هذا العمل المبكر ينبغي أولاً أن نحاول فهم أفكاره . لقد كان بين التأثيرات الأولى على جب < عمل > دنكان ماكدونلد ، الذي استقى منه جب تصوّر أن الاسلام كان نظاماً متناسقاً متماسكاً للحياة ، نظاماً جعله متناسقاً جسدٌ من العقيدة ، ونهج من الممارسة الدينية ، وفكرة عن الترتيب والتنظيم التي شارك فيها المسلمون جميعاً ، أكثر مما جعله متناسقاً البشر الذين عاشوا تلك الحياة . وبين البشر و « الاسلام » كان ثمة ، بوضوح ، مواجهة حيوية < ديناميكية > من نوع أو آخر ، بيد أن ما كان يعني الدارس الغربي كان قوة الاسلام التالية للتجربة على أن تجعل تجارب المسلمين قابلة للفهم ، واضحة ، لا العكس .

بالنسبة لماكدونلد ، كما بالنسبة لجب ، ظلت الصعوبات المعرفية <ابستمولوجية> والمنهجية في « الاسلام » من حيث هو شيء (يمكن إصدار تقريرات ضخمة وعلى درجة كبيرة جداً من العمومية عليه) دون معالجة أبداً . فقد آمن ماكدونلد أن المرء يستطيع في الاسلام أن يتصور جوانبَ من تجريدٍ أكثر ضخامة < هو > العقلية الشرقية . ويشكل الفصل الأول بأكمله في كتابه الأعمق تأثيراً (والذي لا يمكن أن يقلل من أهميته بالنسبة لجب) **الموقف الديني والحياةالدينية في الاسلام** ، مجموعة مختارات من الجمل الاخبارية التي لا جدال حولها عن العقل المشرقي أو الشرقي . فهو يبدأ بقوله : « انه لمن الواضح ، في اعتقادي ، والمعترف به أن تصور اللامرئي أكثر فورية وحقيقية بالنسبة للشرقيين منه للغربيين » . و « أن العناصر الكبيرة المعدِّلة التي تبدو من آن لآن وكأنها تكاد تفسد القانون العام » لا تفسد هذا القانون ، كما أنها لا تفسد القوانين الأخرى المماثلة في عموميتها وجموحها والتي تحكم العقل الشرقي . « إن الفرق الجوهري في العقل الشرقي ليس سذاجة التصديق للأشياء اللامرئية ، بل عدم القدرة على بناء نظام يتعلق بالأشياء المرئية » . وأحد الجوانب الأخرى لهذه الصعوبة ـ التي كان لجب فيما بعد أن يعزو اليها السبب في غياب **الشكل من الأدب العربي، ووجهةالنظر الذرّيةجوهرياً للواقع عند المسلمين ـ هو«أن الفرق في** الشرقي ليس ، جوهرياً ، التديّنية ، بل فقدان الحس بالقانون . فبالنسبة اليه ليس ثمة نظام مرتّب للطبيعة راسخ لا يزحزح » . واذا بدت هذه « الحقيقة » عاجزة عن أن تفسر الانجازات الفائقة التي حققتها العلوم الاسلامية التي بني عليها قدر عظيم من العلوم الحديثة ، فان ماكدونلد يظل صامتاً . ويستمر في مسردته : « من البيِّن أن أي شيء ممكن بالنسبة للشرقي . والخارق للطبيعي قريب جداً بحيث يمكن أن يلمسه في أي لحظة » . ان كون مناسبة < محددة > ـ هي الولادة التاريخية والجغرافية للوحدانية في الشرق ـ قد تحوّلت في منظومة ماكدونلد نظرية كاملة في الفرق بين الشرق والغرب ليدل دلالة واضحة على درجة التوتر والحدة التي أدى « الاستشراق » إلى الزام ماكدونلد بها . وها هي ذي خلاصته : ـ

« < في > انعدام القدرة ، اذن ، على رؤية الحياة بثبات ورؤيتها كلًّا كاملا ، وعلى ادراك

أن أي نظرية للحياة ينبغي أن تغطي الحقائق كلها ، وكونهم عرضة لأن تجرفهم فكرة واحدة فردة ويعموا عن كل شيء آخر - هنا ، في اعتقادي ، يكمن الفرق بين الشرق والغرب »[٩٣] .

لا شيء من هذا ، طبعاً ، جديد . فمن شليغل إلى رينان ، ومن روبرتسن سميث إلى تي . اي . لورنس ، تكرر هذه الأفكار ويعاد تكرارها . فهي تمثل قراراً يتعلق بالشرق ، لا حقيقة من حقائق الطبيعة بأي شكل . وكل انسان ، مثل ماكدونلد وجب ، دخل واعياً مهنةً اسمها الاستشراق ، فعل ذلك بناء على قرار متَّخذ : أنَّ الشرق هو الشرق ، وأنه مختلف ، الخ . ولذلك فان احكام الدراسة واتقانها والتشذيبات والتصفيات ، والافصاحات اللاحقةعن <هذا> الميدان تعزِّز وتطيل القرار المتخذ بحصر الشرق وتحديده . وليس ثمة من مفارقة فكهة يمكن تلمسها في آراء ماكدونلد (أو جب) حول كون الشرق عرضة للاجتياح من قبل فكرة واحدة فردة ، إذ لا يبدو أي من الرجلين قادراً على ادراك كون الاستشراق عرضة للاجتياح من قبل الفكرة الوحيدة الفردة لتمايزية الشرق . كما أن أياً من الرجلين لا يقلقه كون التسميات التعميمية المطلقة « الاسلام » أو « الشرق » مستخدمة كأسماء علم ، بصفات تابعة لها وأفعال تتدفق منها ، كأنها تشير إلى أشخاص لا إلى أفكار أفلاطونية .

ليس من قبيل الصدفة ، لذلك ، أن موضوع جب الأسمى ، في كل شيء كتبه تقريباً عن الاسلام والعرب ، كان التوتر بين « الاسلام » من حيث هو حقيقة تجاوزية شرقية قاهرة وبين وقائع التجربة الانسانية اليومية . وقد كان اهتمامه كباحث مسيحي ورع اهتماماً بـ « الاسلام » لا بالتعقيدات التافهة نسبياً (في عرفه) التي أدخلتها على الاسلام القومية ، والصراع الطبقي ، والتجارب المُفَرْدِنَة كالحب ، أو الغضب ، أو العمل البشري . وليست الطبيعة المفقرة لهذا الاهتمام بأكثر جلاء في أي موضع منها في كتابه **الاسلام إلى أين** ؟ وهو مجلد حرَّره جب وأسهم فيه بمقالة أعطت الكتاب عنوانه ، عام ١٩٣٢ . وكانت مهمة جب ، كما رآها هو ، أن يقيِّم الاسلام بوضعه الحاضر ، وسبيله المستقبلي المحتمل . وفي مهمة كهذه ، كانت أقاليم العالم الاسلامي المتفردة والواضحة الاختلاف لا نقضاً ونفياً لوحدة الاسلام ، بل أمثلةً على هذه الوحدة . وقد اقترح جب نفسه تحديداً تمهيدياً للاسلام ، ثم سعى في المقالة الختامية الى أن يحكم على واقع الاسلام الفعلي ومستقبله الحقيقي . ويبدو جب ، مثل ماكدونلد ، مطمئناً اطمئناناً كاملاً لفكرة الشرق الموحّد المتناغم ، الذي لا يمكن لظروفه الوجوديّة أن تقلِّص بسهولة إلى العرق أو النظرية العرقية ؛ وبنفيه الحازم لجدوى التعميم العرقي يرقى جب فوق أعظم ما كان يستحق الشجب في أعمال الأجيال السابقة من المستشرقين . ويمتلك جب نظرة مطابقة في أريحيتها وتعاطفها إلى كونية الاسلام وتسامحه اذ ترك مجتمعات عرقية ودينية مختلفة تتعايش بسلام وديمقراطية ضمن حدود مملكته الشاسعة . وثمة نغمة نبوءة قاتمة في إفراد جب للصهاينة والمارونيين المسيحيين عن بقية المجتمعات العرقية في العالم الاسلامي ، بسبب عجزهم عن قبول التعايش[٩٤] .

بيد أن لباب منظومة جب هو أن الاسلام ، ربما لأنه في نهاية المطاف يمثل انشغال الشرقي

الحصري لا بالطبيعة بل باللامرتي ، ذو أسبقية وسيادة نهائيتين على الحياة كلها في الشرق الاسلامي . والاسلام ، بالنسبة لجب ، هو الاسلام السني ، هو أيضاً مجتمع المؤمنين ، هو الحياة ، والوحدة ، والوضوح ، والقيم . وهو القانون والنظام كذلك ، بالرغم مما يقوم به أصحاب الجهاد والمحرضون الشيوعيون من تخريب مقيت . وفي صفحة تلو صفحة من نثر جب في **الاسلام إلى أين ؟** نكتشف أن المصارف التجارية الجديدة في مصر وسورية هي من حقائق الاسلام أو مبادرة اسلامية ؛ وأن المدارس ونسبة التعلم المتزايد حقائق إسلامية ، **أيضاً** . كما هي الصحافة ، والغَرْبَنَة ، والجمعيات الفكرية . ولا يتحدث جب في أي موضع عن الاستعمار الأوروبي حين يناقش تصاعد القومية و « سمومها » . ولا يخطر ببال جب أبداً أن تاريخ الاسلام **الحديث قد يكون أكثر قابلية للفهم لمقاومته ، السياسية وغير السياسية ، للاستعمار ، تماماً كما يبدو له في نهاية المطاف لا علائقياً أن يلاحظ كون الحكومات « الاسلامية » التي يدرسها جمهورية أو اقطاعية أو ملكية .**

فالاسلام ، بالنسبة لجب ، هو نوع من البنية الفوقية المهدَّدة من قبل كلا السياسة (القومية ، التحريض **الشيوعي ،** الغَرْبَنَة) والمحاولات الاسلامية الخطرة للعبث بسيادتها واستقلاليتها الفكرية . لاحِظْ ، في المقطع التالي ، كيف تُجْعَل كلمة الدين ومقارباتها تلوِّن لهجة نثر جب ، إلى درجة أننا نشعر بالاستياء اللائق إزاء الضغوط التافهة التي توجَّه إلى الاسلام :

« الاسلام ، ديناً ، لم يفقد إلا القليل من قوته ؛ لكن الاسلام ، من حيث هو الحَكم الفصل في < شؤون > الحياة الاجتماعية [في العالم الحديث] ، يزاح عن عرشه الآن ، إذ أن قوى جديدة إلى جانبه ، أو فوقه ، تمارس سلطة هي أحياناً مناقضة لتقاليده وقواعده الاجتماعية ، لكنها مع ذلك تشق طريقها عنوة . وما حدث هو التالي ، لكي نضع الموقف في اطاره الأكثر بساطة . حتى عهد قريب لم يكن أمام المواطن والمربي المسلم العادي اهتمامات أو وظائف أدائية سياسية ، كما لم يكن في متناوله بسهولة مادة كتابية عدا المادة الدينية ، ولم يكن له أعياد أو حياة مجتمعية سوى ما يتصل منها بالدين ، ولم يرَ شيئاً أو لم يرَ سوى القليل فقط ، من العالم الخارجي إلا من خلال عدسات دينية . ونتيجة ، **فقد كان الدين يعني بالنسبة له كل شيء** . أما الآن ، فان اهتماماته ، خصوصا في الدول المتقدمة ، قد اتسعت ولم تعد نشاطاته محدودة بالدين . فثمة أسئلة سياسية تقحم عليه ، وهو يقرأ أو يُقرأ له ، كمية كبيرة من المقالات في موضوعات شتى لا علاقة لها بالدين ، موضوعات قد لا تناقش **فيها وجهة النظر الدينية اطلاقاً ، ويُؤْمَن أن الحكم النهائي فيها ينبع من مبادىء مختلفة تماماً** [تأكيد العبارة إضافي] »[٩٥] .

ينبغي الاعتراف بأن رؤية الصورة على درجة من الصعوبة ، ما دام الاسلام ، بخلاف أي دين آخر ، هو كل شيء أو يعني كل شيء . ومن حيث هو وصف لظاهرة إنسانية ، فان هذا الغلوّ ، في اعتقادي ، فريد خاص بالاستشراق . والحياة ذاتها ـ السياسة ، والأدب ، والطاقة ، والنشاط ، والنمو ، تَطَفُّلٌ على هذا الكل الشرقي الذي يستحيل تصوره (بالنسبة لانسان غربي) . بيد أن الاسلام في شكله الحديث ومن حيث هو « تتمة وعامل توازن مقابل للحضارة

الأوروبية » شيء مفيد : ذلك هو لباب مقولة جب في الاسلام الحديث . ذلك أنه « في الجانب الأرحب من التاريخ ، ما يحدث الآن بين الاسلام وأوروبا هو إعادة استيعاب الحضارة الغربية ودَخْلَنَتُها ، بعد أن تبعثرت بصورة مصطنعة في عصر النهضة ، وهي الآن تعيد تأكيد وحدتها بقوة كاسحة »[٩٦] .

بخلاف ماسينيون ، الذي لم يسعَ أبداً إلى اخفاء تكهناته الماورائية ، فان جب عبر عن ملاحظات كهذه كما لو كانت معرفة موضوعية (وهي فُضْلة آمن بأن عمل ماسينيون يفتقر اليها) . بيد أن معظم أعمال جب العامة عن الاسلام هي ، بأي المعايير تقريباً ، ماورائية ، لا لأنه يستخدم تجريدات مثل « الاسلام » كما لو كانت ذات معنى واضح ومتميز وحسب ، بل كذلك لأنه لا يتضح في عمله أبداً أين يحدث إسلام جب في الزمان والمكان المحسوسين . واذا كان جب ، من جهة ، مقتفياً ماكدونلد ، يضع الاسلام بصورة قطعية خارج الغرب ، فانه من جهة أخرى في كثير من كتاباته ينكشف وهو « يُعيد استيعابه » في الغرب . وقد جعل مسألة الداخل ـ الخارج هذه على شيء من الوضوح عام ١٩٥٥ : فقد أخذ الغرب من الاسلام فقط تلك العناصر غير العلمية التي كان الاسلام قد اشتقها من الغرب أصلاً ، أما في استعارته للكثير من العلوم الاسلامية ، فان الغرب كان يتبع القانون (الطبيعي) الذي يجعل « العلوم الطبيعية والتقنوية (التكنولوجية)..... قابلة للانتقال دون حدود.... »[٩٧]. **والحصيلة النهائية هي جعل** الاسلام في « الفنون ، والجماليات ، والفلسفة ، والفكر الديني » ، ظاهرة من الدرجة الثانية (ما دامت هذه الأمور قد جاءت < أصلاً > من الغرب) ومجرد ناقل لعناصر ليست هي بذاتها اسلامية ، فيما يتعلق بالعلوم والتقنوية (تكنولوجيا) .

ينبغي اكتشاف أي درجة من الوضوح في فكر جب عن ماهية الاسلام ضمن هذه الضوابط المقيدة الماورائية . وبالفعل فان عمليه الرئيسين < المنشورين > في الأربعينات ، **الاتجاهات الحديثة في الاسلام والمحمدية : مسح تاريخي ، يُبرزان الأمور ويغنيانها إلى درجة جيدة.** وجب ، في كلا الكتابين ، يبذل أقصى ما في وسعه لمناقشة الأزمة الحاضرة في الاسلام ، مشكّلاً علاقة تضاد بين كينونة الاسلام الطبيعية الجوهرية وبين المحاولات الحديثة لتعديلها . وقد كنت ذكرت سابقاً عدائية جب لتيارات التحديث في الاسلام والتزامهُ العنيد بالسنّية الاسلامية . وقد آن أن يذكر تفضيل جب لكلمة **المحمدية على الاسلام** (إذ أنه يقول أن الاسلام يقوم في الحقيقة على فكرة التعاقب < الخلافة > الرسولي الذي يبلغ ذروته في محمد) وتأكيده أن العلم الاسلامي الأول هو الفقه الذي حل محل اللاهوت في مرحلة مبكرة . والعجيب في هذه التقريرات أنها تأكيدات تصدر حول الاسلام لا بناء على أدلة داخلية في الاسلام بل على منطق هو ، عمداً ، خارج الاسلام . فما من مسلم يسمّي نفسه محمدياً ، أو يشعر ضرورةً ، بقدر ما نعرف ، بأولوية أهمية الفقه على اللاهوت . لكن ما يفعله جب هو أن يموضع نفسه كباحث داخل تناقضات يتلمسها هو نفسه ، في تلك النقطة من « الاسلام » حيث تنشأ زحزحة وانخلاع بين العملية الخارجية الشكلية والواقعيات الداخلية »[٩٨] .

يرى المستشرق مهمته ، اذن ، أنْ يعبر عن الزحزحة والانخلاع وأن يقول الحقيقة ، نتيجةً ، عن الاسلام ؛ وهي حقيقة لا يستطيع الاسلام تحديداً ـ ما دامت تناقضاته تُلْجِم قوى تلمّس الذات فيه ـ أن يعبّر عنها. وتزوِّد معظم تقريرات جب العامة عن الاسلام، الاسلامَ بمفهومات يعجز الدين أو الثقافة ، بتحديد جب من جديد ، عن ادراكها : « إن الفلسفة الشرقية لم تقدّر أبداً حقَّ القدر مفهوم العدالة الأساسي في الفلسفة اليونانية » . أما المجتمعات الشرقية فقد « كرّست [نفسها] بشكل عام ، بعكس معظم المجتمعات الغربية ، لبناء تنظيمات اجتماعية مستقرة أكثر مما < كرّست نفسها > لتركيب أنظمة مثالية من الفكر الفلسفي » . وتكمن نقطة الضعف الداخلية الرئيسية في الاسلام في « انهيار الترابط بين الأنظمة < أو الطرق > الدينية وبين الطبقات العليا والوسطى في المجتمع الاسلامي[٩٩]. غير أن جب يدرك أن الاسلام لم يبق أبداً معزولاً عن بقية العالم وأنه لذلك ينبغي أن يقوم < وسط > سلسلة من الازاحات والانخلاعات الخارجية ، والنواقص ، والانقطاعات بين ذاته وبين العالم . وهكذا يقول إن الاسلام حصيلة دخول دين كلاسيكي في احتكاك لا توالديّ مع الأفكار الرومانسية الغربية . وكردة فعل لهذا الهجوم ، طوَّر الاسلام مدرسة من المحدثين تنكشف أفكارهم في كل مكان عن عجز مطبق ، وهي أفكار لا تلائم العالم الحديث : المهدية ، القومية ، والخلافة المبتعثة . بيد أن ردّة الفعل المحافظة للحداثة لا تقل عدم ملاءمة للحداثيّة ، ذلك أنها انتجت نمطاً من اللدِّية*العنيدة . حسناً ، إذن ، نسأل ، ما الاسلام في نهاية المطاف ، إذا لم يكن بمقدوره أن يهزم إزاحاته وانخلاعاته الداخلية أو أن يتعامل بصورة مرضية مع محيطه الخارجي ؟ ويمكن البحث عن الجواب في المقطع المركزي التالي من **الاتجاهات الحديثة** :

« الاسلام دين حي وحيويّ ، يستهوي قلوب عشرات بل مئات من الملايين ، وعقولهم ، ووجدانهم ، واضعاً لهم سوية يعيشون بمقتضاها حياة نزاهة ، ورزانة ، وتقوى لله . ليس الاسلام هو المتحجر ، بل صياغاته السنية ، ولاهوته المطّرد المنتظم ، وتبريريته الاجتماعية . وهنا تكمن الانخلاعات ، وتشعر بعدم الرضى نسبةٌ كبيرة من معتنقيه الأكثر علماً وذكاء ، وتبرز أخطار المستقبل بصورتها الأجلى . ليس ثمة من دين يستطيع مقاومة التفتت والانهيار اذا كان ثمة هوة مستديمة بين المطالب التي يفرضها على ارادة أتباعه واستمالته لعقولهم . وأن كون مشكلة الازاحة والانخلاع لم تبرز بعد بالنسبة للغالبية العظمى من المسلمين ليسوِّغ رفض العلماء أن يدفعوا الى الاجراءات المتعجلة التي يصفها المحدثون ، بيد أن انتشار الحداثة يشكِّل تحذيراً بأن اعادة الصياغة لا يمكن أن تؤجل الى ما لا نهاية .

وفي محاولتنا لتحديد أصول هذا التحجر لصيغ الاسلام وأسبابه ، فقد نعثر أيضاً على دليل يضيء جواب السؤال الذي يطرحه المحدثون ، والذي أخفقوا حتى الآن في حلّه ـ أي ، السؤال عن الطريقة التي يمكن بها اعادة صياغة المبادىء الأساسية للاسلام دون المساس بعناصرها الجوهرية »[١٠٠] .

---

* المناهضة للآلية ، نسبة إلى جماعة عمالية حطمت الماكينات في المصانع أوائل القرن التاسع عشر ، حرصاً على الأيدي العاملة .

والجزء الأخير من هذا المقطع مألوف بما يكفي : فهو يقترح المقدرة الاستشراقية التقليدية الأن على اعادة بناء الشرق واعادة صياغته ، في ضوء عجز الشرق عن أن يقوم بذلك لنفسه . فاسلام جب ، إذن ، كائن ، جزئيًّا ، أمام الاسلام كما يمارس ، ويُدرَس ويوعظ به في الشرق . بيد أن هذا الاسلام الممكن ليس مجرد اختلاق استشراقي ، غزلته أفكار المستشرق : بل انه ليقوم على « اسلام » يستهوي ـ ما دام لا يقدر على الوجود بحق ـ مجتمعاً كاملاً من المؤمنين . ويعود السبب في أن « الاسلام » يمكن أن يوجد في صياغة استشراقية مستقبلية نوعاً ، الى كون الاسلام في الشرق مغتصباً ومنتهكاً من قبل لغة رجال الدين ، الذين يمارسون تأثيرهم على ، ويوجهون مطالبهم إلى ، عقل المجتمع . وما دام الاسلام صامتاً في استهوائه ، فانه آمِنٌ ، أما لحظة يقوم رجال الدين بتأدية دورهم (المشروع) في إعادة صياغة الاسلام لتمكينه من دخول الحداثة ، فان المصاعب تبدأ . وتلك المصاعب هي ، طبعاً ، الازاحة والانخلاع .

تكشف الازاحة والانخلاع في عمل جب هوية شيء أكثر دلالة وأهمية بكثير من مجرد صعوبة فكرية مزعومة داخل الاسلام . فهما يكشفان ، في اعتقادي ، عين الامتياز ، عين الأرضية التي يموضع عليها المستشرق نفسه من أجل أن يكتب عن الاسلام ، ويشرِّع له ، ويعيد صياغته . والازاحة والانخلاع أبعد ما يكونان عن تلمس عارض من تلمسات جب ، إذ أنهما المعبر المعرفي إلى موضوعه ، ونتيجةً ، فهما منصّة الملاحظة التي استطاع من عليها أن يقوم بمسح الاسلام ، في كتاباته كلها ، وفي كلٍّ من المناصب ذات النفوذ التي شغلها . ولقد وقف جب ، وكتب ، وأعاد الصياغة ، فيما بين استهواء الاسلام الصامت لمجتمع موحّد متناغم من المؤمنين السنيين وبين افصاح لفظي محض عن الاسلام من قبل سلك مضلل من الناشطين السياسيين، والكتاب الاداريين اليائسين والمصلحين الانتهازيين . وقد قالت كتابات جب إما ما لم يكن الاسلام قادراً على قوله أو ما امتنع رجال الدين فيه عن قوله . وكان ما كتبه جب ، بمعنى ما ، يسبق الاسلام زمانياً ويتقدمه ، من حيث أنه آمن باحتمال أن يصبح الاسلام قادراً ، في زمن مستقبل ما ، على قول ما يعجز عن قوله الآن . لكن كتابات جب عن الاسلام ، بمعنى آخر هام سبقت الاسلام وكانت قبله من حيث هو ، ديناً ، جسد ، متناسق متماسك من المعتقدات « الحية » إذ أن كتاباته استطاعت أن تقبض على « الاسلام » كاستهواء صامت وجِّه إلى المسلمين قبل أن تصبح عقيدتهم موضوعاً للمحاجة ، أو الممارسة أو المناظرة ، الدنيوية .

يخفف من التناقض في عمل جب ، إلى حد ما ـ وتناقض أن يتحدث المرء عن « الاسلام » بوصفه لا ما يقوله عنه معتنقوه من رجال الدين ، ولا ما كان يقوله عنه أتباعه من العامة ، لو كانوا قادرين على ذلك ـ الموقف الماورائي < الميتافيزيقي > الذي يحكم عمله ، ويحكم ، بالفعل ، تاريخ الاستشراق الحديث الذي ورثه من خلال أئمة مثل ماكدونلد . فالشرق والاسلام يمتلكان نمطاً من المقام زا ـحقيقياً، مقلصاً ظواهرياً <فينومينولوجيا> يضعهما خارج متناول أي بشر سوى الخبير الغربي . ومنذ بداية التكهن الغربي حول الشرق ، كان الشيء الوحيد الذي يعجز الشرق عن فعله هو أن يمثِّل نفسه . ولم تكن الأدلة المتعلقة بالشرق مصداقية الا بعد أن تمر عبر

النار المنقِّية في عمل المستشرق وتكتسب الصلابة منها . وتزعم أعمال جب الكاملة لنفسها أن موضوعها هو الاسلام (أو المحمدية) كما هو وكما يمكن أن يكون ، في الوقت نفسه . ويحول الجوهر والطاقة الكامنة ماورائياً ـ وماورائياً فقط ـ إلى شيء واحد . ذلك أن موقفاً ماورائياً وحسب يستطيع أن ينتج أمثال مقالات جب المشهورة « بنية الفكر الديني في الاسلام » أو « تفسير للتاريخ الاسلامي » دون أن يزعجه أبداً التمييز الذي يقيمه جب في نقده لماسينيون بين المعرفة الموضوعية والذاتية[١٠١] . فالتقريرات < الصادرة > حول الاسلام تُطْرَح بثقة ورصانة ساجية هما بحق أولمبيّتان . وليس ثمة من إزاحة وانخلاع ، أو من احساس بالانقطاع بين الصفحة لدى جب وبين الظاهرة التي تصفها < الصفحة > إذ أن كلا منهما ، في عرف جب ، قابلة ، في النهاية ، للتقليص إلى الأخرى . وبهذه الصفة ، فان « الاسلام » ووصف جب له ذوا عطالة استطرادية هادئة بينهما عنصر مشترك هو صفحة هذا الباحث الانكليزي المرتبة .

انني لأنسب قدراً كبيراً من الأهمية والدلالة لمظهر صفحة المستشرق ، كشيء مطبوع ، وللنموذج المنتوى لها . وقد تحدثت في هذا الكتاب عن موسوعة ديربيلو الأبجدية ، والأوراق العملاقة لـ **وصف مصر** ، ودفتر ملحوظات رينان المختبر ـ المتحف ، ومواضع الحذف والأحداث الفقرية في كتاب لين **المصريون المعاصرون** ، **ومقتطفات** ساسي الاختيارية ، وهكذا . وهذه الصفحات علامات لشرق ما ، ولمستشرق ما ، مقدَّمَيْن إلى القارىء . وتمتلك هذه الصفحات ترتيباً يدرك القارىء به لا « الشرق » فقط ، بل المستشرق < أيضاً > ، خبيراً مؤوِّلاً ، وعارضاً ، وشخصية ، ووسيطاً ، وممثّلاً ، وقائماً بالتمثيل . وبطريقة استثنائية ، فان جب وماسينيون انتجا صفحات تختصر تاريخ الكتابة الاستشراقية في الغرب كما تجسَّد ذلك التاريخ في أسلوب متنوع أجناسي مسيحي وتضاريسي ، قلَّص في النهاية الى توحدية بحثية تقوم على الكتاب ذي الموضوع المستقل الواحد . العينة الشرقية ؛ الافراط الشرقي ؛ الوحدة المعجماتية الشرقية ؛ السلسلة الشرقية ؛ المثال الجامع الشرقي : هذه جميعاً أُخضِعت في عمل جب وماسينيون لسلطة النثر الخطية < الأفقية > للتحليل الاستطرادي ، مقدمة في مقالة ، أو مقال قصير ، أو كتاب بحثي . وفي زمنهما ، من نهاية الحرب العالمية الأولى إلى أوائل الستينات ، تحولت أشكال رئيسية ثلاثة من أشكال الكتابة الاستشراقية تحولاً جذرياً : الموسوعة ، والمختارات ، والسجل الشخصي . فقد أعيد توزيع سلطتها المرجعية ، أو نثرت ، أو شتِّتت وتفشَّت : إلى لجنة من الخبراء (**دائرة المعارف الاسلامية** ، **تاريخ كمبردج للاسلام**) ، إلى مستوى أدنى من الخدمة (تعليم اللغة على مستوى بدئي ، الذي يُعِدُّ المرء لا للدبلوماسية كما كانت الحال مع مقتطفات ساسي ، بل لدراسة علم الاجتماع ، والاقتصاد ، أو التاريخ) ، الى عالم الكشف المثير (المرتبط بالشخصيات أو الحكومات أكثر من ارتباطه بالمعرفة ـ ولورنس هو المثل الواضح على ذلك) . إن جب بنثره المهمل بهدوء لكن التتابعي العميق ، وماسينيون ببراعة فنان ما من إشارة ، في عرفه ، مغرقة في الافراط ما دامت تحكمها موهبة تأويلية ذات شذوذية سلوكية ، قد وصلا معاً بالسلطة المرجعية المسكونية ، جوهرياً ، للاستشراق الأوروبي إلى أقصى درجة كان بوسعها أن تصلها .

وبعدهما ، كان الواقع الجديد ـ الأسلوب الجديد المتخصص ـ بصورة عريضة ، أنجلو ـ أميركي ، وكان بصورة أكثر تحديداً ، المختص الأميركي بالعلوم الاجتماعية . وفي هذا الواقع الجديد قطِّع الاستشراق القديم إلى أجزاء عديدة ، غير أنها جميعاً كانت تخدم المذهبيات الاستشراقية التقليدية .

٤
المرحلة الأخيرة

منذ الحرب العالمية الثانية ، وبشكل أكثر بروزاً بعد كل من الحروب العربية ـ الاسرائيلية ، أصبح المسلم العربي شخصية في الثقافة الشعبية الأميركية ، كما أن العربي أصبح يولى اهتماماً جاداً < عميقاً > في العالم الجامعي ، وعالم مخططي السياسة ، وعالم الأعمال . ويرمز هذا الى تغير رئيسي في التشخص العالمي للقوى . ففرنسا وبريطانيا لم تعودا تحتلان المسرح المركزي في السياسة الدولية ، بل أزاحتهما السيادة (الامبراطورية) الأميركية عن محلهما . وتربط الآن شبكة هائلة من المصالح جميع أجزاء العالم المستعمَر سابقاً بالولايات المتحدة ، في الوقت الذي يقوم فيه تكاثر التخصصات الفرعية الجامعية بالفصل بين جميع الفروع فقه اللغوية والتي قامت على قاعدة أوروبية ، كالاستشراق (مع أنه يقوم أيضاً بالربط بينها) . ويدّعي الخبير الاقليمي ، كما يسمى الآن ، المعرفة الخابرة المناطقية التي توضع في خدمة الحكومات أو < دوائر > الأعمال أو كليهما . وقد انحلت المعرفة الضخمة شبه المادية المختزنة في حوليات الاستشراق الأوروبي الحديث ـ كما سجّلها ، مثلاً ، جُول مول في سجله ـ الأساس للحقل في القرن التاسع عشر ـ وأعيد اصدارها في أشكال جديدة . وتهوّم في الثقافة الآن تشكيلة واسعة من التمثيلات الهجينة للشرق . اليابان ، الهند الصينية ، الصين ، الهند ، الباكستان : إن تمثيلاتها < جميعاً > كانت ، وما تزال ، ذات مضاعفات واسعة ، ولقد نوقشت < هذه المضاعفات > في مواضيع كثيرة ولأسباب واضحة . وللاسلام والعرب ، أيضاً ، تمثيلاتها التي سنعالجها هنا كما تحدث في ذلك الالحاح المتشذّر ، ـ إنما المتناسق تناسقاً قوياً وعقائدياً ـ وهو إلحاح قلّ ما يناقش ، الذي وزّع الاستشراق الأوروبي التقليدي نفسه إليه في الولايات المتحدة .

١ ـ الصورة الشعبية وتمثيلات العلوم الاجتماعية . فيما يلي بضعة أمثلة على الطريقة التي كثيراً ما يُمثَّل بها العربي اليوم . لاحظ الى أي درجة من الفورية يبدو العربي قادراً على افساح المجال لاستيعاب التحولات والتقليصات ـ وجميعها من نمط ، ببساطة ، متحيِّز ـ التي يُحْشَر فيها باستمرار . كان الزيُّ < المخصص > لحفل لَمِّ الشمل في جامعة برنستن عام

١٩٦٧ قد صمم قبل حرب حزيران . وكان يُنتوى للمتخلل الأساسي ـ إذ أنه سيكون خطأ أن يوصف الزي بأكثر من كونه إيحائياً بصورة خام ـ أن يكون عربياً : ثوب ، ولباس رأس ، وصندل . وبعد الحرب مباشرة ، حين أصبح واضحاً أن المتخلل العربي سيكون أمراً محرجاً ، صدر مرسوم بتغيير الخطط الموضوعية للمِّ الشمل . < وقضت الخطة الجديدة > بأن يسير الخريجون المحتفى بهم ، وهم يرتدون الزي كما كان مقرراً في الأصل ، في موكبٍ رافعين أيديهم فوق رؤوسهم بحركة تعبر عن الهزيمة القانطة . وكان هذا هو ما صاره العربي . وكان المجال والمدى اللذان أعطيا له يقتصران على الانتقال من نموذج منمَّطٍ مرسوم بخطوط عامة شاحبة كبدوي رحَّل راكبِ جمل إلى صورة كاريكاتيرية مقبولة كتجسيد لانعدام الكفاءة وللهزيمة الهيِّنة .

بيد أن العربي ظهر بعد حرب ١٩٧٣ في كل مكان شيئاً أبعد تهديداً وأشد خطراً . وبرزت بانتظام رسوم ورقيَّة تصور شيخاً عربياً يقف وراء مضخة للبنزين . لكن هؤلاء العرب كانوا بجلاء « ساميين » : وكانت أنوفهم المعقوفة بحدة ، والنظرات الشذراء الخبيثة المُشَرْبَنَة على وجوههم تذكيراً واضحاً (لجمهور غير سامي في معظمه) بأن « الساميين » كانوا يقبعون تحت كل مشكلا تـ « نا » ومصاعبـ « نا » التي كانت في هذه الحالة بشكل رئيسي النقص في البنزين . وتَمَّ انتقال عداءٍ للسامية شعبي من هدف يهودي إلى آخر عربي بسلاسة ، إذ أن الشخصية كانت ، جوهرياً ، نفسها .

وهكذا ، فاذا كان العربي يحتل مكاناً يكفي لجذب الانتباه ، فانه يحتله كقيمة سلبية . فهو يعايَن كمخرِّب لوجود اسرائيل والغرب ، أو في نظرة أخرى للشيء ذاته ، كعقبة أمكن تجاوزها لخلق اسرائيل عام ١٩٤٨ . واذا كان هذا العربي ذا تاريخ < على الاطلاق > ، فان تاريخه جزء من التاريخ الممنوح له (أو المستلب منه ، فالفرق ضئيل) من قبل التراث الاستشراقي و ، في مرحلة تالية ، التراث الصهيوني . لقد عوينت فلسطين ـ من قبل لامارتين والصهاينة الأوائل على حد سواء ـ صحراء خالية تنتظر التفجر بالازدهار ، وكان يفترض أن القلة من السكان الذين كانوا فيها رُحَّلٌ لا وزن لهم ولا حق فعلياً في الأرض وأنهم ، لذلك ، دون واقع ثقافي أو قومي . وهكذا فان العربي يُتصوَّر الآن ظلاً يطارد اليهودي . وفي ذلك الظل ـ ما دام العرب واليهود ساميين شرقيين ـ يمكن أن يوضع كل ما يحسه الغربي من ريبة تقليدية كامنة بازاء الشرقي . ذلك أن يهوديَّ أوروبا في المرحلة السابقة على النازية قد انشعب : وما لدينا الآن هما بطل يهودي ، مُبْتَنى من مذهب تعبدي ، أعيد بناؤه ، للمستشرق ـ المغامر ـ الرائد (بيرتن ، لين ، رينان) وظله المنسلُّ ، المخيف بشكل غامض مبهم ؛ الشرقيُّ العربي . ويقيَّد العربي ، وقد عزل عن كل شيء عدا الماضي الذي خلقته له المماحكات الاستشراقية ، الى مصير يسمِّره ويحكم عليه بسلسلة من ردود الفعل التي تلقى عقابها بين فترة وأخرى على يد ما تعطيه بربارة توكمان الاسم اللاهوتي « سيف اسرائيل الرهيب الباتر » .

وإلى جانب عدائه للصهيونية ، فان **العـربي** مزوّد بالنفط . وتلك خصيصة سلبية أخرى ، إذ أن غالبية المسارد المقدمة عن النفط العربي تساوي بين المقاطعة النفطية في ١٩٧٣ ـ ١٩٧٤ (التي أفادت منها رئيسيّاً شركات النفط الغربية ونخبة عربية حاكمة صغيرة) وبين غياب أي مؤهلات أخلاقية عربية لامتلاك مثل هذا الاحتياطي النفطي الهائل . والسؤال الذي يطرح في الأعم الأغلب ، دون أي من التحسينات الاستبدالية اللبقة المعتادة ، هو لماذا يمتلك بشر كهؤلاء العرب حق إبقاء العالم المتطور (الحر ، الديمقراطي ، الأخلاقي) مهدداً ؟ ومن أسئلة كهذه ينبع الاقتراح المتكرر بأن تقوم قوات الجيش البحرية <الأميركية > بغزو حقول النفط العربية .

في الأفلام والتلفاز يرتبط العربي إما بالفسق أو بالغدر والخديعة المتعطشة للدم . ويظهر منحَلاً ، ذا طاقة جنسية مفرطة ، قديراً ، دون شك ، على المكيدة البارعة المراوغة لكنه ، جوهرياً ، سادي ، خؤون ، **منحط** ، تاجر رقيق ، راكب جمال ، صرّاف ، وغد متعدِّد الظلال : هذه بعض الأدوار التقليدية للعربي في السينما . وكثيراً ما يُرى العربي القائد (للّصوص المغيرين ، والقراصنة ، والعصاة « من السكان الأصليين ») يزمجر في وجه البطل الغربي المأسور والفتاة الشقراء (وكلاهما مفعم بالصحة والعافية)، « رجالي سيقتلونكما ، لكنهم ـ يحبون أن يتسلوا أولاً » ، وينظر نظرة تنقِّط خبثاً وشبقاً فيما يتكلم : وهذا حط شائع من قدر < شخصية > شيخ فالنتينو . وفي أشرطة الأخبار ، أو أشرطة الأخبار المصورة ، يظهر العرب دائماً بأعداد ضخمة . لا فرديةَ ، لا خصائص أو تجارب شخصية . وتمثل معظم الصور الهيجان والبؤس الجماعيين ، أو الاشارات والحركات اللاعقلانية (والشاذة حتى اليأس ، بالتالي) . وخلف هذه الصور جميعاً يتربّص خطر الجهاد المهدد . والعاقبة : الخوف من أن المسلمين (أو العرب) سوف يحتلون العالم .

تنشر الكتب والمقالات بانتظام عن الاسلام والعرب ، دون أن تمثِّل تغيراً اطلاقاً بالقياس إلى المماحكات الزعاف التي سادت القرون الوسطى وعصر النهضة . ولا يصدق على أية مجموعة عِرقية أو دينية سوى العرب أن أي شيء يمكن عملياً أن يقال أو يكتب عنها دون تحد أو احتجاج . لقد قال دليل المساقات لعام ١٩٧٥ ، الذي وضعه طلاب الاجازة في كلية كولومبيا ، عن برنامج اللغة العربية ان كل لفظة من لفظتين في اللغة ذات علاقة ما بالعنف ، وان العقل العربي كما « ينعكس » في اللغة تبجّحي دون انقطاع . وبلغت مقالة قريبة العهد كتبتها إيميت تيرِلْ في مجلة **هاربر** درجة أعلى من القذف والتجريح والعنصرية العرقية ، إذ طرحت منظومة تقول إن العرب أساساً قَتَلة وان العنف والخديعة محمولان في المورِّثات العربية[١٠٢] . ويكشف مسح دراسي بعنوان **العرب في الكتب الدراسية الأميركية** معلومات خاطئة الى الحد الأقصى من الادهاش ، أو بالحري ، تمثيلات على درجة قصوى من الفظاظة ، لمجموعة عرقية ـ دينية . إذ يؤكد أحد هذه الكتب « أن القلة من أهل هذه المنطقة < العربية > يعرفون أن ثمة طريقة أفضل للحياة»، ثم يتابع سائلاً ببراءة سلاَّبة ، « ما

الذي يربط بين شعوب الشرق الأوسط ؟ » والجواب ، المعطى دون تردد ، هو « أن الرباط النهائي هو عدائية العرب ـ وكرههم ـ لليهود وللأمة الاسرائيلية » . وجنباً إلى جنب مع مثل هذه المادة ، ثمة ما يلي ، في كتاب آخر ، عن الاسلام : « بدأ الدين الاسلامي ، المسمّى الاسلام ، في القرن السابع . وقد بدأه رجل أعمال ثري من شبه الجزيرة العربية يدعى محمد . وقد ادّعى أنه نبي . ووجد أتباعاً بين العرب الآخرين . وأخبرهم بأنهم اختيروا لكي يحكموا العالم » . وتتلو هذه النتفة من المعرفة نتفة أخرى مثلها في دقتها : « بعد موت محمد بقليل ، سُجِّلَت تعاليمه في كتاب يدعى القرآن . وصار الكتابَ المقدس للاسلام »[١٠٣] .

هذه الأفكار الخام تتلقى الدعم ، لا النقض ، من قبل الجامعي الذي يمتهن دراسة الشرق الأدنى العربي . (جدير بالملاحظة ، بالمناسبة ، أن الحدث الذي أشرت اليه في برنستن تم في جامعة تفاخر بدائرتها لدراسات الشرق الأدنى التي تأسست عام ١٩٢٧ ، وهي أقدم الدوائر المماثلة في البلاد) . خذ مثلاً < على هذا > التقرير الذي أنتجه عام ١٩٦٧ مورو بيرغر ، وهو أستاذ لعلم الاجتماع ودراسات الشرق الأدنى في برنستن ، بتوصية من وزارة الصحة ، والتعليم ، والضمان الاجتماعي < الأميركية > ، وكان بيرغر يومها رئيس رابطة دراسات الشرق الأوسط **(ردش أ)** وهي الرابطة المهنية ، التي تأسست عام ١٩٦٧ ، لباحثين معنيّين بجميع جوانب الشرق الأدنى ، « بصورة رئيسية منذ ظهور الاسلام ، ومن وجهة نظر فروع المعرفة في العلوم الاجتماعية والانسانية »[١٠٤] . وقد أعطى بيرغر لدراسته العنوان التالي : « دراسات الشرق الأوسط وشمالي أفريقيا : التطورات والحاجات » ، ونشرها في العدد الثاني من نشرة **ردش أ** . وبعد أن قام بمسح للأهمية الاستراتيجية ، والاقتصادية ، والسياسية للمنطقة بالنسبة للولايات المتحدة ، وبعد أن أقرّ المشروعات المختلفة للحكومات الأميركية وللمؤسسات الخاصة لدعم برامج الجامعات ـ قانون التعليم المرتبط بالدفاع القومي لعام ١٩٥٨ (وهو مبادرة أوحى بها بشكل مباشر اطلاق القمر الروسي سبوتنيك) ، وتأسيس الروابط بين مجلس الأبحاث في العلوم الاجتماعية وبين دراسات الشرق الأوسط ، الخ ـ توصّل بيرغر إلى الاستنتاج التالي :

« إن منطقة الشرق الأوسط وشمالي افريقيا الحديثة ليست مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة ، ولا يحتمل أن تغدو كذلك في المستقبل القريب . ومن ثَمَّ فان دراسة هذه المنطقة ولغاتها لا تكوِّن المكافأة < المرجوّة > منها بذاتها ، فيما يتعلق بالثقافة الحديثة .

ومنطقتنا ليست مركزاً لقوة سياسية عظيمة ولا تمتلك الطاقة الكامنة لتغدو مركزاً كهذا . . . . . والشرق الأوسط (والى حد أقل شمالي افريقيا) ما برح يتراجع في أهميته السياسية المباشرة للولايات المتحدة (حتى على صعيد القيمة النابعة من « العنوان الرئيسي » في الصحف ، أو على صعيد القيمة الازعاجية) بالمقارنة مع افريقيا ، وأميركا اللاتينية ، والشرق الأقصى .

. . . . . . وهكذا فان الشرق الأوسط المعاصر لا يمتلك إلا في صورة مصغرة نمط الخصائص التي تبدو مهمة لاجتذاب الاهتمام البحثي . ولا يضائل هذا من سريانية دراسة المنطقة أو قيمتها الفكرية أو من الجودة النوعية لعمل الباحثين عليها . لكنه يضع حدوداً ، ينبغي أن نكون مدركين لها ، لمقدرة < هذا > الحقل على النمو من حيث أعداد الذين يدرسونه ويدرّسونه »(١٠٥) .

كنبوءة ، هذا كلام يتسثير الشفقة ، طبعاً ؛ وما يجعله على درجة أكبر من ضآلة التوفيق هو أن بيرغر قد كلِّف باعداد التقرير لا لأنه كان خبيراً بشؤون الشرق الأدنى الحديث وحسب ، بل لأنه كان يتوقع منه أيضاً ـ كما هو جليّ من خاتمة التقرير ـ أن يكون في وضع جيد للتكهن بمستقبل < الشرق > ، ومستقبل السياسة . ولم يكن اخفاقه في رؤية كون الشرق الأوسط ذا أهمية سياسية عظيمة وكونه ، من حيث الطاقة الكامنة ، ذا قوة سياسية عظيمة ، ضلالاً للمحاكمة عارضاً ، في اعتقادي . فكلا الخطأين الرئيسين في عمل بيرغر ينبع من المقطعين الأول والأخير ، اللذين ينحدران في نسبهما من تاريخ الاستشراق كما ما برحنا ندرسه . إذ أن في ما يقوله بيرغر عن غياب أي انجازات ثقافية عظيمة ، وفي ما يستنتجه حول الدراسة المستقبلية ـ وهو أن الشرق الأوسط لا يجذب الاهتمام البحثي بسبب من نقاط ضعفه الداخلية المبنيّة فيه ـ نسخاً يكاد يكون كامل الدقة للرأي الاستشراقي الشرائعي بأن الساميين لم ينتجوا أبداً ثقافة عظيمة وأن العالم السامي ، كما قال رينان مراراً ـ كان من الفقر بحيث أنه عجز دائماً عن اجتذاب الاهتمام العالمي . وعلاوةً ، فان بيرغر ، باصداره لهذه الأحكام التي احتفت بها الأجيال ، وبكونه أعمى عمّا هو ماثل أمام عينيه ـ فبعد كل حساب ، لم يكن بيرغر يكتب قبل خمسين عاماً ، بل في زمن كانت الولايات المتحدة فيه تستورد ، فعلاً ، حوالي ١٠ بالمئة من نفطها من الشرق الأوسط ، وكانت فيه استثماراتها الاستراتيجية والاقتصادية في المنطقة هائلة بما يفوق التصور ـ كان يقوم بضمان مركزية موقعه الخاص كمستشرق . ذلك أن ما يقوله بالفعل هو أن الشرق الأوسط ، في غياب رجال من مثله ، سوف يهمل ؛ وأن هذا المكان ، من دون دوره التوسّطي التفسيري ، لن يفهم ، جزئياً لأن القليل مما هو موجود وجدير بالفهم شاذ غريب إلى حد كبير ، وجزئياً لأن المستشرق وحده قادر على تفسير الشرق ، ما دام الشرق عاجزاً جذرياً عن تفسير نفسه .

لم يكن بيرغر مستشرقاً كلاسيكياً حين كتب (لم يكن وليس) بقدر ما كان عالم اجتماع محترفاً ؛ غير أن هذه الحقيقة لا تقلِّل من مقدار دينه للاستشراق ولأفكار الاستشراق . وبين هذه الأفكار ثمة المقت الغريزي والتحقير ، اللذان أعطيا شرعية خاصة ، للمادة التي تشكل أساس دراسته . وهما من القوة لدى بيرغر بحيث أنهما يعمّيان الوقائع الماثلة أمام عينيه . وما هو باهر إلى درجة أكبر هو أنهما يلغيان ضرورةً أن يسأل نفسه لماذا يبدو له أن يوصي بأن يكرِّسَ أي إنسان نفســه ، كما يفعل هو ، لدراسة ثقافة الشرق الأوسط اذا كان هذا الشرق « ليس ـ مركزاً للانجازات الثقافية العظيمة » . إن الباحثين ـ أكثر من الأطباء ، مثلاً ـ

يدرسون ما يودون وما يثير اهتمامهم ، وما من شيء سوى حسٍّ مغالٍ بالواجب الثقافي يدفع باحثاً إلى دراسة ما لا يحمل فكرة طيبة عنه . ومع ذلك فان مثل هذا الحس بالواجب هو بالضبط ما رعاه الاستشراق ونماه ، لأن الثقافة عامة وضعت المستشرق لأجيال على حواجز الدفاع حيث واجه الشرق في عمله المحترف ـ واجه بربريته ، وشذوذيته ، وصعوبة مراسه ـ وأبقاه بعيداً مهدداً باسم الغرب ولمصلحته .

إنما أذكر بيرغر مثلاً على الموقف الجامعي من الشرق الاسلامي ، مثلاً على الطريقة التي يمكن بها لمنظور متفقّه أن يعزِّز الكاريكاتيرات التي تروِّجها الثقافة الشعبية . غير أن بيرغر يمثل كذلك التحول الأكثر جرياناً الآن في الاستشراق : تحوله من فرع فقه لغوي جوهرياً ، ومن ادراك عام غائم للشرق ، الى تخصص من تخصصات العلوم الاجتماعية . فلم يعد المستشرق يحاول أن يتقن أولاً لغات الشرق المنطوية ، بل أنه يبدأ بدلاً من ذلك كعالم اجتماعي مدرّب ثم « يطبق » علمه على الشرق ، أو على أي مكان آخر . وهذا هو الاسهام الأميركي تحديداً في تاريخ الاستشراق ، ويمكن التأريخ له ، بصورة تقريبية ، بالمرحلة التالية مباشرة للحرب العالمية الثانية ، عندما وجدت الولايات المتحدة نفسها في الموقع الذي كانت بريطانيا وفرنسا قد أخليتاه منذ عهد قريب . ولقد كانت التجربة الأميركية للشرق قبل تلك اللحظة الاستثنائية محدودة . كان عزلويون ثقافيون مثل مَلْفِل على اهتمام بالشرق ، كما زاره كتاب كلبيون مثل مارك تْوَيْن وكتبوا عنه ؛ وأبصر التجاوزيون الأميركيون وشائج بين الفكر الهندي وفكرهم ؛ وقام بضعة دارسين للاهوت والكتاب المقدس بدراسة اللغات الكتابية الشرقية ؛ كما حدثت ، بين آن وآن ، مواجهات دبلوماسية وعسكرية مع القراصنة البرابرة وأمثالهم ؛ وتوجهت حملة بحرية نادرة إلى الشرق الأقصى ؛ وتوجّه ، طبعاً ، المبشرون الحاضرون دائماً إلى الشرق . لكنما لم يكن ثمة تراث عريق للاستشراق ، باستثمارات جذرية فيه . ولذلك فان المعرفة بالشرق في الولايات المتحدة لم تمرَّر أبداً عبر العمليات المصفِّية ، المفصِحَة ، المُسْتَبْنِيَة التي كانت بدايتها في دراسة فقه اللغة ، والتي مُررت عبرها في أوروبا . وعلاوة ، فان الاستثمار التخيلي لم يحدث أبداً كذلك ، ربما لأن الحدود الأميركية ، الحدود التي كانت تهم فعلاً ، كانت الحدود باتجاه الغرب . فقد أصبح الشرق اذن ، بعد الحرب العالمية الثانية مباشرة ، لا مسألة شاملة عريضة كما كان قد تمثل في أوروبا لقرون ، بل مسألة ادارية ، قضية للمعالجة السياسية . ثم دخل العالم الاجتماعي والخبير الجديد ، اللذان أُلقي على عاتقيهما الضيّقين نوعاً عبء < وشاح > الاستشراق . وقد قاما بدورهما ، كما سنرى ، بادخال تغيرات عليه جعلته يكاد يكون عصيّاً على التميز . لكن المستشرق الجديد ، على أية حال ، ورث مواقف العدائية الثقافية واحتفظ بها .

إن أحد الجوانب الباهرة لاهتمام العلوم الاجتماعية الأميركية بالشرق هو تجنبه المطلق للأدب . فبوسعك أن تقرأ أكداساً من الكتابة الخبيرة عن الشرق الأدنى دون أن تلقى إشارة

واحدة إلى الأدب . ذلك أن ما يبدو أكثر أهمية بكثير في عرف الخبير المناطقي هي « الحقائق » ، التي ربما كان النص الأدبي يشكل قلقلة لها . والحصيلة الصافية لهذا الاسقاط الاستثنائي في الوعي الأميركي الحديث للشرق العربي أو الاسلامي هي إبقاء المنطقة وسكانها خصاةً تصورياً ، مقلّصين إلى « مواقف » ، و « اتجاهات » ، و « احصائيات » : وباقتضاب ، لا مؤنسنين < مجردين عن الانسانية > . وما دام الشاعر أو الروائي العربي - وثمة الكثيرون منهم - يكتب عن تجاربه ، وقيمه ، وانسانيته (مهما يكن ذلك غريباً) ، فانه في الواقع الفعلي يمزّق مختلف الأنساق (الصور ، والشعيرات ، والتجريدات) التي يمثّل عن طريقها الشرق . فالنص الأدبي يتحدث ، مباشرة نوعاً ، عن واقع حي ؛ ومصدر قوته لا كونه عربياً ، أو فرنسياً ، أو انكليزياً ؛ بل إن قوته لتكمن في قوة الكلمات وحيويتها ، الكلمات التي تدفع المعبودات من بين أذرع المستشرقين ، لنستخدم استعارة فلوبير في إغواءات القديس انطوان بصورة مركّبة ، وتجعلها تطرح أولئك الأطفال المشلولين العظام - وهم أفكار المستشرقين عن الشرق - الذين يتظاهرون بأنهم الشرق ويريدون اقناع الآخرين بذلك .

ويمثّل غياب الأدب والموقع الضعيف نسبياً لفقه اللغة في الدراسات الأميركية المعاصرة للشرق الأدنى على شذوذية سلوكية جديدة في الاستشراق ، حيث يجسد استخدامي نفسه للفظة في الواقع شذوذاً عن القياس . ذلك أنه ليس ثمة إلا القليل فيما يقوم به الآن الخبراء الجامعيون بالشرق الأدنى مما يشبه الاستشراق التقليدي من النوع الذي انتهى مع جب وماسينيون ؛ والأشياء الرئيسية التي يعاد انتاجها هي ، كما قلت ، عدائية ثقافية محددة وحس لا يقوم على فقه اللغة بقدر ما يقوم على « المعرفة الخابرة » . ومن حيث النسب ، فان الاستشراق الأميركي الحديث ينحدر من أشياء مثل مدارس الجيش اللغوية التي أُسِّسَت خلال الحرب وبعدها ، واهتمام الحكومة والشركات المفاجىء بالعالم اللاغربي في مرحلة ما بعد الحرب ، والتنافس في الحرب الباردة مع الاتحاد السوفييتي ، والموقف التبشيري المترسّب بازاء الشرقيين الذين بلغوا ، في عرف الغرب ، نقطة النضج للاصلاح وإعادة التربية والتعليم . والدراسة التي لا تقوم على فقه اللغة للغات الشرقية الاقتصارية مفيدة لأسباب استراتيجية أولية واضحة ، لكنها مفيدة أيضاً في اضفاء طابع من السلطة المرجعية ، بل من الغموضية الساحرة ، على « الخبير » الذي يبدو قادراً على التعامل مع مادة معمّاة إلى درجة اليأس بمهارة من الطراز الأول .

في ترتيب الأشياء النابع من العلوم الاجتماعية ، تمثل دراسة اللغة مجرد أداة لغايات أسمى ، هي بالتأكيد ليست قراءة النصوص الأدبية . ففي عام ١٩٥٨ ، مثلاً ، أصدر معهد الشرق الأوسط - وهو مؤسسة شبه حكومية أنشئت لكي ترعى وتشرف على الاهتمام البحثي بالشرق الأوسط - تقريراً عن الأبحاث الجارية . ويمهّد في هذا التقرير للاسهام المسمى « الوضع الحاضر للدراسات العربية في الولايات المتحدة »(ومن الشيق أن كاتب هذا القسم أستاذ للعبرية) باقتباس رُشْيْمي يعلن أن « المعرفة باللغات الأجنبية لم تعد ، مثلاً ، مجالاً مقصوراً على الباحثين في العلوم الانسانية . بل أصبحت أداة عمل للمهندس ، والاقتصادي ، والعالم الاجتماعي ،

وكثير من المختصين الآخرين » . ويؤكد التقرير بأكمله على أهمية اللغة العربية للمدراء التنفيذيين لشركات النفط ، والفنيين التقنيين ، وأفراد القوات العسكرية . إلا أن لباب التقرير الحق هو هذا الثلاثي من الجمل : « إن الجامعات الروسية تنتج الآن خريجين يتكلمون العربية بطلاقة . وقد أدركت روسيا أهمية استهواء البشر عن طريق عقولهم ، باستخدام لغاتهم الخاصة . والولايات المتحدة لا ينبغي أن تنتظر أكثر مما انتظرت قبل أن تطور برامج اللغات الأجنبية فيها . » وهكذا ، فان اللغات الشرقية جزء من أهداف سياسية ما ـ كما كانت دائماً إلى حد بعيد وما تزال ـ أو جزء من جهد إعلامي دعائي مدعَّم مستمر . وبكلا هذين الهدفين تصبح دراسة اللغات الشرقية أداة تبرهن أطروحة هارُلْدْ لاسْوِلْ في الإعلام الدعائي ، حيث لا يهمّ إطلاقاً ما يكونه البشر أو ما يعتقدونه ، بل ما يمكن أن يُدفَعوا إلى أن يكونوه ويعتقدوه :

« تجمع وجهة النظر الاعلامية الدعائية في الواقع بين احترام الفردية واللامبالاة بالديمقراطية الشكلية . ويصدر احترام الفردية عن اعتماد العمليات التي تتم على صعيد واسع على تأييد الكتلة الجماهيرية وعلى التجربة المدركة لمُتَغَيِّرِيَّة الأفضليات الانسانية . . . وهذا الاعتبار للأفراد ضمن الكتلة الجماهيرية لا يقوم على مذهبيات ديمقراطية تتعلق بكون الأفراد خير الحكام على مصالحهم . بل إن رجل الاعلام الدعائي الحديث ، كعالم النفس الحديث ، ليدرك أن الأفراد غالباً ما يكونون حكاماً سيئين على مصالحهم ، إذ يقفزون من بديل إلى آخر دون سبب سليم أو يتشبثون بجبنٍ بشظايا صخرة طحلبية ما من صخور القرون . < ولذلك > فان حساب إمكانية ضمان تغير دائم في العادات والقيم يشبك ما هو أكثر بكثير من مجرد تقدير أفضليات الأفراد بشكل عام . بل إنه ليعني أن نأخذ بعين الاعتبار نسيج العلاقات التي يتحرك الأفراد في شبكتها ، باحثين عن علامات للتفضيل قد لا تعكس أي تأمُّل وتقصُّد وموجهين برنامج < البحث ؟ > باتجاه حل ملائم في الواقع . . . . . . وبالاشارة إلى تلك التكيفات التي تتطلب فعلاً جماهيرياً ، فان مهمة رجل الاعلام الدعائي هي اختراع رموز هدفيَّة تؤدي وظيفة مزدوجة هي تسهيل التبنّي وتسهيل التكيّف . وينبغي أن تكون الرموز قادرة على أن تستحث القبول تلقائياً . . . . . وينتج أن المثال الاداري الأعلى هو السيطرة على موقف ما لا بالفرض والاكراه ، بل بالكهانـة . . . . إن رجل الاعلام الدعائي ليؤمن بداهة أن العالم مُسَبَّبٌ كليةً ، فيما يؤمن أنه ، جزئياً فقط ، قابلٌ للتكهن به . . . . »(١٠٧) .

ومن ثَمَّ ، فان اللغة الأجنبية المكتسبة تُحوَّل إلى جزء من هجوم خفي لطيف على السكان ، بالضبط كما أن دراسة منطقة أجنبية كالشرق تُحَوَّل إلى برنامج للسيطرة بالكهانة .

غير أن برامج كهذه ينبغي أن يكون لها دائماً قشرة براقة تزيّنها ؛ وتُترَك < مهمة خلق هذه القشرة > عادة للباحثين ، وذوي النيات الحسنة ، والمتحمسين . والفكرة التي تشجَّع هي أننا ، بدراسة الشرقيين ، أو المسلمين ، أو العرب ، نستطيع « نحن » أن نعرف شعباً آخر ، نعرف طريقة حياته وتفكيره ، وهكذا . ولهذه الغاية ، يفضل دائماً أن ندعهم يتحدثون بأنفسهم ، ويمثلون أنفسهم (رغم أن هذا الاختلاق مُتَبَطَّن بعبارة ماركس ـ التي يتفق معها لاسْوِل ـ الموجّهة إلى لويس نابليون : « إنهم عاجزون عن تمثيل أنفسهم ، ينبغي أن يمثلوا ») ، لكننا إلى نقطة

محددة فقط ، وبطريقة خاصة . عام ١٩٧٣ ، أثناء الأيام القلقة لحرب تشرين بين العرب واسرائيل ، استكتبت **مجلة النيويورك تايمز** مقالين : أحدهما يمثّل الجانب الاسرائيلي والثاني الجانب العربي للنزاع . وقد عرض الجانب الاسرائيلي محامٍ اسرائيلي ، وعرض الجانب العربي سفير أميركي سابق إلى دولة عربية لم يكن قد تلقى أي تدريب رسمي في الدراسات الشرقية . ولئلا نقفز فوراً إلى الاستنتاج البسيط بأن العرب اعتُبروا عاجزين عن تمثيل أنفسهم ، يحسن بنا أن نتذكر أن كلا العرب واليهود في هذه الحالة كانوا ساميين (بالدلالة الثقافية العريضة التي ما زلت أناقشها) وأن كليهما كانا الآن يُدفعَان إلى أن يُمثَّلا من أجل جمهور غربي .

وجدير بالتذكر هنا هذا المقطع لِـ < مارسيل > بروست ، الذي يصف فيه الظهور المفاجىء ليهودي في صالون ارستقراطي كما يلي :

« إن الرومانيين ، والمصريين ، والأتراك قد يكرهون اليهود . لكن الفروق بين هؤلاء الناس ، في غرفة استقبال فرنسية ، ليست على قدر كبير من الوضوح ؛ وإن اسرائيلياً يدخل الغرفة كما لو كان ينبثق من قلب الصحراء ، بجسده المقوّس كجسد الضبع ، وعنقه المندفع بانحراف إلى الأمام ، وهو يفيض « بسلامات » مفعمة بالكبرياء ، ليشبع إشباعاً كاملاً ذوقاً محدَّداً يروق له الشرقي »[١٠٨] .

٢ ـ **سياسة العلاقات الثقافية** . فيما هو سليم أن يقال إن الولايات المتحدة لم تصبح في الواقع امبراطورية عالمية إلا في القرن العشرين ، فانه سليم أيضاً أن الولايات المتحدة كانت خلال القرن التاسع عشر معنية بالشرق بطرق مهَّدت لاهتمامها اللاحق ، الامبريالي علناً ، به . ولْنَدَعْ جانباً الحملة ضد القراصنة البرابرة في ١٨٠١ و ١٨١٥ ، من أجل أن نتأمل تأسيس الجمعية الشرقية الأميركية عام ١٨٤٢ . ففي اجتماعها السنوي الأول عام ١٨٤٣ ، طرح رئيس الجمعية ، جون بِكَرينغ ، النقطة التالية : وهي أن أميركا ارتأت لنفسها دراسة الشرق من أجل أن تقتفي مَثَل القوى الامبريالية الأوروبية . وكانت رسالة بكرينغ هي أن إطار الدراسات الشرقية ـ في ذلك الوقت كما هو الآن ـ كان سياسياً ، لا بحثياً ببساطة . لاحِظْ في الملخّص التالي كيف لا تترك خيوط المنظومة التي تقدِّم الحجج لصالح الاستشراق أيَّ مجال للشك في النيات التي تكمن وراءها :

« في الاجتماع السنوي الأول للجمعية الأميركية عام ١٨٤٣ ، بدأ الرئيس بركينغ برسم تخطيط أولي استثنائي للحقل الذي اقترح أن تقوم برعايته بلفت الانتباه إلى الظروف الملائمة ملاءمة خاصة في ذلك الوقت ، السلام الذي يسود كل مكان ، وسهولة الوصول بحرية أكبر الى البلدان الشرقية ، والتسهيلات الأعظم للاتصالات . لقد بدت الأرض هادئة أيام مترنيخ ولويس فيليب . كانت معاهدة نانكنغ قد فتحت الموانىء الصينية . وكان مَوْرْسْ قد أكمل جهاز البرق الذي اخترعه واقترح مد خطٍّ له عبر الاطلنطي . وكانت أهداف الجمعية رعاية المعرفة في اللغات الآسيوية والافريقية ، والبولينيزية ، وفي كل ما يخص الشرق ، وخلق تذوق للدراسات الشرقية في هذه البلاد ، ونشر النصوص ، والترجمات والمراسلات بين الباحثين ، وجمع مكتبة وخزانة . ولقد تم

القيام بمعظم العمل في حقل الدراسات الآسيوية ، وبشكل خاص في اللغات السنسكريتية والسامية »[١٠٩] .

مترنيخ ، لويس ـ فيليب ، معاهدة نانكنغ ، اللولب الدافع : كلها توحي بالكوكبة الامبرياليةالتي سهّلت الاختراق الأورو ـ أمريكي للشرق . ولم يتوقف هذا لحظة . حتى الارساليون الأميركيون الخرافيون إلى الشرق خلال القرنين التاسع عشر والعشرين استقوا أدوارهم كما عيّنها لهم لا الربُّ بل ربُّهم هم ، وثقافتهم ، وقَدَرُهم [١١٠] . لقد أسهمت المؤسسات التبشيرية المبكرة ، طبعاً ـ المطابع ، المدارس ، الجامعات ، المشافي ، وأمثالها ـ في تحسين أمور المنطقة ، لكن هذه المؤسسات ، من حيث شخصيتها الامبريالية بالذات والدعم الذي تلقته من حكومة الولايات المتحدة ، لم تكن مختلفة عن مقابلاتها الفرنسية والبريطانية في الشرق . وخلال الحرب العالمية الأولى ، لعب ما كان له أن يصبح فيما بعد اهتماماً رئيسياً للسياسة الأميركية بالصهيونية واستعمار فلسطين ، دوراً بارزاً في دخول الولايات المتحدة الحرب ؛ وتعكس المناقشات البريطانية قبل وعد بلفور وبعده (تشرين الثاني ١٩١٧) الجدية التي بها أُخِذَ هذا الوعد في الولايات المتحدة[١١١] . وقد كان تصاعد مصالح الولايات المتحدة في الشرق الأوسط خلال الحرب العالمية الثانية وبعدها حدثاً استثنائياً . وكانت القاهرة ، وطهران ، وشمال افريقيا حَلَبات للحرب مهمة ، وفي تلك الوضعية الاطارية ، مع استغلال نفطها ومصادر طاقتها الاستراتيجية والانسانية بريادة من بريطانيا وفرنسا ، أعدت الولايات المتحدة العدة من أجل دورها الامبريالي الجديد بعد الحرب .

ولم يكن أقل جوانب هذا الدور < أهمية ؟ > « سياسة للعلاقات الثقافية » كما حددها مورتيمر غرَيْفزْ عام ١٩٥٠ . وكان جزء من هذه السياسة ، كما قال ، محاولة للحصول على « كل منشور ذي أهمية في كل لغة هامة من لغات الشرق الأدنى نشر منذ ١٩٠٠ » محاولة « ينبغي على الكونغرس أن يقرّها بوصفها إجراء من إجراءات أمننا القومي » . ذلك أن ما كان بوضوح في موضع الرهان ، كما قال غريفز في منظومته (متوجهاً إلى آذان صاغية متقبلة ، بالمناسبة) كان الحاجة إلى « فهم أمريكي أفضل بكثير للقوى التي تصطرع مع الفكرة الأميركية من أجل أن يتقبلها الشرق الأدنى . وكانت القوتان الرئيسيتان بين هذه القوى ، طبعاً ، الشيوعية والاسلام »[١١٢] . ومن مثل هذا الاهتمام وكملحق معاصر للجمعية الشرقية الأميركية التي كانت أكثر رجعية ، وُلِدَ الجهاز الهائل للبحث في شؤ ون الشرق الأوسط . ولقد كان النموذج ، في كلا موقفه الاستراتيجي صراحة ، وفي حساسيته بازاء الأمن القومي والسياسة القومية (لا ، كما يفترض غالباً ، بازاء البحث المجرّد) معهد الشرق الأوسط ، الذي أنشِيء في واشنطن في أيار ١٩٤٦ تحت اشراف الحكومة الاتحادية الفدرالية [١١٣] ان لم يكن ضمنها أو من قبلها كلية .

ومن مثل هذه المنظّمات نمت رابطة دراسات الشرق الأوسط ، ونما ، الدعم القوي من قبل مؤسسة فورد وغيرها ، والبرامج الاتحادية المتنوعة ، ومشاريع البحث التي نفذتها كيانات مثل

وزارة الدفاع ، هيئة الراند ، ومعهد هدسون ، والجهود الاستشارية والضغوط الرواقية للمصارف وشركات النفط ، والشركات متعددة القوميات ، وما شابه ذلك . وليس تقليصاً للأشياء أن يقال عن هذا كله إنه يحتفظ ، في معظم أدائه الوظيفي العام كما في أدائه الوظيفي التفصيلي ، بالموقف الاستشراقي التقليدي الذي كان قد طُوِّر في أوروبا .

إن الموازاة بين المخططات الأوروبية والأميركية المتعلقة بالشرق (الأدنى والأقصى) موازاة واضحة . لكنَّ ما قد يكون أقل وضوحاً هو (أ) الى أي مدى تمَّ استيعاب التراث الأوروبي للبحث الاستشراقي ، ان لم يكن تملكُّه ، كما تمَّ تطبيعه ، وتدجينه ، وشَعْبَنَته وإضافته إلى الازدهار الذي طرأ على دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة في مرحلة ما بعد الحرب ، و (ب) إلى أي مدى أدّى التراث الأوروبي في الولايات المتحدة إلى ظهور موقف متناسق متماسك بين الباحثين والمؤسسات ، والأساليب الانشائية ، والتوجهات ، رغم المظهر المعاصر من التصفية والتشذيب ، بالاضافة الى تقنيات ذات مظهر شديد السفسطة (من جديد) تنتمي الى العلوم الاجتماعية . ولقد ناقشت من قبل أفكار جب ، لكن ثمة حاجة إلى الاشارة إلى أنه أصبح في منتصف الـ ١٩٥٠ (ا ت) مديراً لمركز دراسات الشرق الأوسط في هارفرد ، من حيث مارست أفكاره وأسلوبه تأثيراً هاماً . وكان وجود جب في الولايات المتحدة مختلفاً فيما فعله للحقل عن وجود فيليب حتّي في برنستن منذ أواخر الـ ١٩٢٠ ، (ا ت) . فقد أنتجت دائرة برنستن عدداً كبيراً من الباحثين المهمين ، وقد أثار النمط الذي تميزت به من الدراسات الشرقية اهتماماً بحثياً عظيماً في هذا الحقل . أما جب فقد كان ، في مقابل ذلك ، أكثر التصاقاً بحق بالجانب المتعلق بالسياسة العامة من الاستشراق ، والى حد أبعد بكثير من مركز حتّي في برنستن ، فان مركز جب في هارفرد مَحْرَقَ الاستشراق على تناول مرتبط بالدراسات الأقليمية والحرب الباردة .

على أي حال ، لم يستخدم عملُ جب نفسِه بشكل صريح لغةَ الانشاء الثقافي التي سادت في التقليد النابع من رينان ، وبَكَرْ ، وماسينيون . غير أن هذا التقليد ، وجهازه الفكري ، ومذهبياته ، كانت حاضرة حضوراً باهراً بصورة رئيسية (لكنها ليست حصرية) في عمل غوستاف فون غرونباوم وسلطته المؤسساتية ، في جامعة شيكاغو وجامعة كاليفورنيا ـ لوس أنجلس . وقد حضر فون غرونباوم الى الولايات المتحدة جزءاً من هجرة الباحثين الأوروبيين الفكرية هرباً من الفاشية* (١١٤) . وبعد ذلك أنتج أعمالاً كاملة استشراقية ضخمة متماسكة ركَّزت على الاسلام بوصفه ثقافة قدسية < دينية > ظلَّ ، منذ بدء صنعته إلى نهايتها ، يصدر عليها الطقم نفسه من التعميمات التي كانت جوهرياً تقليصية ، سلبية . وكان أسلوبه ، الذي غالباً ما حمل أدلَّةً مشوشة على تعدديته النمسا ـ جرمانية الثقافية ، وتمثله للتحيزات الشرائعية الزيـ ـ علمية الشائعة في الاستشراق الفرنسي ، والبريطاني ، والايطالي ، جنباً إلى جنب مع محاولة يائسة تقريباً للبقاء

---

* الفاشية بما هي الظاهرة الكلية التي كانت النازية احدى حركاتها . وقد كان هرب فون غرونباوم من النازية تحديداً .

مراقباً ـ باحثاً متجرّداً ، يكاد يكون محالاً على القراءة . وفي صفحة نمطية من صفحاته عن صورة الذات في الاسلام ، يحشر معاً نصف دزينة من الاشارات إلى نصوص إسلامية مستقاة من أكبر عدد ممكن من المراحل < التاريخية > وإشارات الى هُوسِرْلْ والسا ـ سقراطيين ، وإشارات إلى لفي ـ شتراوس ومختلف علماء الاجتماع الأميركيين . لكن هذا كله ، مع ذلك ، لا يحجب كره فون غرونباوم ، الذي يكاد يكون زعافاً ، للاسلام . ولا يجد فون غرونباوم من صعوبة في الافتراض بداهة أن الاسلام ظاهرة أحادية وحدانية ، بخلاف أي ديانة أو حضارة أخرى ، ثم يمضي بعد ذلك ليظهر الاسلام ضد ـ انساني ، عاجزاً عن التطور ، ومعرفة الذات ، والموضوعية ، إضافة إلى كونه < عقيماً > غير خلّاق ، لا علمياً ، وسلطوياً . وفيما يلي قبستان ـ وينبغي أن نتذكر أن فون غرونباوم كان يكتب (متمتّعاً) بالسلطة الفريدة لباحث أوروبي في الولايات المتحدة ، يدرِّس ، ويدير ، ويوزِّع المنح على شبكة كبيرة من الباحثين في الحقل .

« جوهريٌّ أن ندرك أن الحضارة الاسلامية كيان ثقافي لا يشارك « نا » تطلعاتنا الرئيسية . فهو ليس على درجة حيوية من الاهتمام بالدراسة المبتناة للثقافات الأخرى ، لا كغاية في ذاتها ولا كوسيلة لفهم أفضل لشخصيته وتاريخه الخاصين . ولو كانت هذه الملاحظة سارية على الاسلام المعاصر فقط ، لربما مال المرء إلى ربطها بالحالة < الحاضرة > عميقةِ التشوش والقلق للاسلام ، التي لا تسمح له بالتطلع الى ما هو قائم خارج ذاته إلا إذا اضطر إلى ذلك . لكن في ضوء كونها سارية على الماضي أيضاً ، فان المرء قد يسعى إلى ربطها بالطبيعة ضد ـ الانسانية الأساسية لهذه الحضارة [الاسلامية] ، أي ، بالرفض العنيد لقبول الانسان ، إلى أي حد كان ، بوصفه حَكَماً أو مقياساً للأشياء ، وبالميل الى الاكتفاء بالحقيقة بما هي وصف للبنى الذهنية أو ، بكلمات أخرى ، بالحقيقة النفسية .

وتفتقر [القومية العربية أو الاسلامية] ، رغم استخدامها من آن لآن ككلمة لاقطة ، الى مفهوم الحق الإلٰهي لأمة من الأمم ؛ تفتقر إلى < بنية من > القيم الأخلاقية كما تفتقر أيضاً ، فيما يبدو ، إلى الايمان السائد في أواخر القرن التاسع عشر بالتقدم الآلي < الميكانيكي > ؛ وتفتقر ، قبل كل شيء ، إلى الحيوية الفكرية المتوثبة التي < تمتلكها أي > ظاهرة أولية . وكلا القوة وإرادة القوة هما غايتان بذاتها . [لا يبدو أن هذه الجملة تخدم غرضاً من أغراض المنظومة ، بيد أنها دون شك تمنح فون غرونباوم شعور الأمان الذي تمنحه لا ـ جملة ذات وقع فلسفي ، كما لو أنه يطمئن نفسه إلى أنه يتحدث عن الاسلام بحكمة لا بانتقاصٍ منه] ويولِّد الامتعاض من الاستخفاف السياسي الذي يشعر به الاسلام نفاذ الصبر كما يعيق التحليل والتخطيط بعيدَيْ المدى في المجال الفكري »(١١٥) .

في معظم السياقات الأخرى تسمى كتابة كهذه ، بتأديب ، تماحكية ـ أما بالنسبة للاستشراق فانها ، طبعاً ، سنِّية نسبياً ، وقد نزلت منزلة الحكمة الشرائعية في الدراسات الأميركية للشرق الأوسط بعد الحرب العالمية الثانية ، رئيسياً بسبب الوزن الثقافي الامتيازي الذي يرتبط <في الذهن> بالباحثين الأوروبيين. إلا أن النقطة < المهمة > هي أن حقل < الاستشراق >

يقبل عمل فون غرونباوم دون نقد ، رغم أن الحقل نفسه غير قادر اليوم على إعادة انتاج أمثاله . ومع ذلك ، فان باحثاً واحداً فقط أخذ على عاتقه تقديم تحليل نقدي جاد لآراء فون غرونباوم : عبد الله العروي ، وهو مؤرخ ومنظّر سياسي مغربي .

يتدبّر العروي ، مستخدماً متخلّلَ التكرار التقليصي في عمل فون غرونباوم أداة عملية للدراسة النقدية ضد ـ الاستشراقية ، القضيةَ التي يطرحها بطريقة باهرة عموماً . وهو يسأل نفسه ما الذي أدّى بعمل فون غرونباوم ، بالرغم من الكتلة الضخمة من التفاصيل فيه ومن سعة مجاله الظاهرة ، الى أن يظلَّ تقليصياً . وكما يقول العروي ، « فان الصفات التي يلصقها فون غرونباوم باللفظة <الاسلام>(قروسطي ، كلاسيكي ، حديث)صفات محايدة بل حتى زائدة : فليس ثمة من فرق بين الاسلام الكلاسيكي والاسلام القروسطي والاسلام هكذا معطّلاً وبسيطاً . . . ولذلك فان ثمة (في عرف فون غرونباوم) إسلاماً واحداً فقط يتغير ضمن نفسه»(١١٦) . وقد أشاح الاسلام الحديث ، تبعاً لفون غرونباوم ، عن الغرب لأنه يبقى أميناً لاحساسه الأصلي بذاته ، ومع ذلك فان الاسلام لن يستطيع أن يحدِّث نفسه إلا باعادة تفسير للذات من وجهة نظر معاينة غربية ـ وهو ما يظهر فون غرونباوم ، طبعاً ، أنه < عملية > مستحيلة . غير أن العروي ، في وصفه لاستنتاجات فون غرونباوم ، التي تمثل حصيلتُها صورةً وجهيةً للاسلام كثقافة عاجزة عن الابتداع والابتكار ، لا يذكر أن فكرة حاجة الاسلام إلى استخدام وسائل غربية لتحسين نفسه قد أصبحت ، ربما بسبب من تأثير فون غرونباوم الواسع ، بَدَهيةً تقريباً في دراسات الشرق الأوسط . (يَحُثُّ دافيد غوردُن ، مثلاً في كتابه **تقرير المصير والتاريخ في العالم الثالث ، العربَ**(١١٧) ، والأفارقة ، والآسيويين على أن « **ينضجوا** » ، ويطرح منظومة تقول إن ذلك لا يمكن أن يتحقق إلا بالتعلم من الموضوعية الغربية) .

ويكشف تحليل العروي أيضاً كيف استخدم فون غرونباوم النظريةَ الثقافية لدى أي . إل . كْرَوْبَر من أجل فهم الاسلام ، وكيف قادت هذه الاداة بالضرورة إلى سلسلة من التقليصات وعمليات البتر أمكن عن طريقها تمثيل الاسلام نظاماً مغلقاً من الاقصاءات والاستثناءات . وهكذا صار بوسع فون غرونباوم أن يرى كلًّا من الجوانب المتعددة المتنوعة للثقافة الاسلامية انعكاساً مباشراً لقالبٍ أصلٍ لا متغير ، لنظرية محددة عن الله ، تجبر هذه الجوانب جميعاً على اكتساب المعنى والنظام : فالتطور ، والتاريخ ، والتراث ، والواقع في الاسلام هي جميعاً ، لذلك ، قابلة للتبادل . ويرى العروي بحق أن التاريخ من حيث هو ترتيب معقّد متشابك من الأحداث ، و< اللحظات > الزمانية ، والدلالات لا يمكن أن يُقلَّص إلى العقائدية ، أو التقاليد الى اللاهوت . وقد سقط فون غرونباوم فريسة لشيئين في آن واحد : المذهبيات الاستشراقية التي ورثها ، والملمح الخاص للاسلام الذي اختار أن يؤوله باعتباره قصوراً : < وهو > أن في الاسلام نظرية دينية مفصَحاً عنها بصورة دقيقة ، وعدداً ضئيلاً جداً ، مع ذلك ، من المسارد للتجربة الدينية ؛ ونظرية سياسية مُفصَحاً عنها بصورة دقيقة ، وعدداً ضئيلاً من الوثائق السياسية ؛ ونظرية في البنية الاجتماعية ، وعدداً ضئيلاً جداً من الافعال المفردنة ، ونظرية في

التاريخ ، وعدداً ضئيلاً جداً من الأحداث المؤرَّخة ؛ ونظرية مفصَحاً عنها في الاقتصاد وعدداً ضئيلاً جداً من السلاسل المقاسة كميّاً ، وهكذا[118] . والحصيلة النهائية هي رؤيا تاريخية للاسلام مصاباً بالعرج كليّاً بنظريةٍ لثقافةٍ عاجزة عن أن توفي واقعه الوجودي حقه ، أو حتى أن تكتنهه ، في تجربة معتنقيه . وإسلام فون غرونباوم ، بعد كل حساب ، هو إسلام المستشرقين الأوروبيين المبكرين ـ موحّدٌ متناغِم ، مزدرٍ للتجربة الانسانية العادية ، إجمالي ، تقليصي ، لا متغيّر .

إن وجهة نظر كهذه في الاسلام هي ، في أعماقها ، وجهة نظر سياسية ، وليست ، حتى بطريقة استبدالية لبقة ، نزيهة متجردة . وتعود قوة تأثيرها على المستشرقين الجدد (أي الأصغر سناً من فون غرونباوم) جزئياً إلى سلطتها المرجعية التراثية ، وجزئياً إلى قيمتها الاستعمالية كمقبض لادراك اقليم هائل من أقاليم العالم وإعلانه ظاهرة متناسقة متماسكة بصورة كلية . وما دام الاسلام لم يُحْتَوَ احتواءً كاملاً أبداً من قبل الغرب سياسياً ـ ولا شك أن القومية العربية منذ الحرب العالمية الثانية ما برحت حركة تعلن عدائيتها الصريحة للامبريالية الغربية ـ فان الرغبة في تأكيد أشياء مُرْضِيَة فكرياً حول الاسلام على سبيل القصاص ، تزداد حدة . ولقد قال أحد المراجع الثقات عن الاسلام (دون أن يخصص أي اسلام أو جانب من الاسلام يقصد اليه) إنه « نموذج أولي للمجتمعات التقليدية المغلقة » . لاحظ هنا الاستخدام المحسِّن لكلمة « اسلام » للاشارة دفعة واحدة إلى مجتمع ، وديانة ، ونموذج أولي ، وواقع . لكن هذا كله سيخضَع ويجعَل ثانوياً ، من قبل الباحث نفسه ، لمفهوم أن الاسلام ومجتمعات الشرق الأوسط ، بخلاف المجتمعات العادية (مجتمعاتـ « نا نحن ») « سياسية » بصورة كلية ، وهي صفة تستخدم تأنيباً للاسلام لأنه ليس « تحررياً » ، لأنه عاجز عن أن يفصل (كما نفعل « نحن ») السياسة عن الثقافة . والنتيجة هي صورة وجهية عقائدية بغيضة لـ « نا » و لـ « هم » :

« ينبغي أن يظل فهم المجتمع شرق الأوسطي باعتباره كلاً هدفنا العظيم . ليس في طاقة مجتمع سوى المجتمعات [مثل مجتمعـ «نا »] التي حققت استقراراً حيوياً أن يفكر بالسياسة ، والاقتصاد ، والثقافة كعوالم من الوجود مستقلة استقلالاً ذاتياً صادقاً ، لا كتقسيمات تسهِّل الدراسة وحسب . أما في المجتمع التقليدي الذي لا يفصل بين ما لقيصر وما لله ، أو الذي يوجد في حالة من السيلان < الهلامي > ، فان الترابط بين السياسة ، لِنَقُلْ ، وجميع جوانب الحياة الأخرى. هو لباب المسألة . ففي الشرق الأوسط اليوم ، مثلاً ، أصبحت مسائل < من مثل > هل للرجل أن يتزوج أربع نساء أو واحدة ، أن يصوم أو يفطر ، أن ينال أرضاً أو يخسرها ، أن يعتمد على الوحي أو على العقل ، مسائل سياسية . . . وإلى درجة لا تقلُّ عن المسلم نفسه ، على المستشرق الجديد أن يتساءل من جديد ما هي البُنى والعلاقات الدالة المهمة في المجتمع الاسلامي »[119] .

يقصد بتفاهة معظم الأمثلة المذكورة (الزواج بأربع نساء ، الصيام أو الافطار . الخ) أن تكون دليلاً على شمولية الاسلام وطغيانه . أما أين يفترَض أن هذا يحدث ، فلا يقال لنا . لكننا نُذَكَّر بالحقيقة اللاسياسية دون شك وهي أن المستشرقين « مسؤ ولون إلى حد بعيد عن كونهم أعطوا

سكان الشرق الأوسط أنفسهم تقديراً سلبياً لماضيهم »[١٢٠] خشية أن نكون عرضة لنسيان كون المستشرقين يعرفون أموراً يعجز الشرقيون تحديداً عن معرفتها بأنفسهم .

إذا كان هذا يلخِّص المدرسة « الصلبة » في الاستشراق الأميركي الجديد ، فان المدرسة « الليّنة » تؤكد حقيقة أن المستشرقين التقليديين أعطونا الخطوط العامة الأساسية للتاريخ الاسلامي ، والديانة ، والمجتمع لكنهم كانوا « في الأعم الأغلب قانعين بتلخيص معنى حضارة ما بناء على بضعة من المخطوطات »[١٢١] ولذلك فان المختص بالدراسات الاقليمية الجديد يقدّم الحجج ضد المستشرق التقليدي فلسفياً : ـ

« لا ينبغي أن تقرِّر منهجيةُ البحث والمنطلقات النابعة من فرع التخصص ما يُختار للدراسة ، كما لا ينبغي أن تحدَّ من الملاحظة . فالدراسات الاقليمية ، من هذا المنظور ، تؤمن بأن المعرفة الحقيقية ممكنة بالأشياء التي توجد فقط ، أما المناهج والنظريات فانها تجريدات تقوم بترتيب الملاحظات وتقديم التعليلات تبعاً لمحكات لا تجريبية »[١٢٢] .

حسناً . لكن **كيف** يعرف المرء « الأشياءِ التي توجد » وإلى أي مدى يقوم العارف **بتشكيل** « الأشياء التي توجد » وتكوينها ؟ ذلك متروك دون قرار ، إذ يحوَّل الادراك الجديد الخالي من التقييم للشرق بوصفه شيئاً يوجد إلى عنصر مؤسساتي في برامج الدراسات الاقليمية . ومن دون تنظير متحيز ، **نادراً** ما يُدرَّس الاسلام ، **نادراً** ما يُبحَث ، **نادراً** ما يُعرف : وسذاجة هذا التصور لا تكاد تحجب ما يعنيه عقائدياً وهو الأطروحة العقيمة العبثية بأن الانسان لا يلعب دوراً في تأسيس كلا مادة المعرفة وعملياتـها ، أن الواقع الشرقي سكوني و « موجود » ، أن ثورياً مسيحانياً فقط (بلغة الدكتور كيسنجر) لن يعترف بالفرق بين الحقيقة في الخارج هناك وفي رأسه .

بين المدرستين الصلبة والليِّنة ، مع ذلك ، تزدهر صور معدولة مخففة نوعاً من الاستشراق القديم ـ في المصطلحات المتعاظلة الجامعية الجديدة في بعض الحالات ، وفي القديمة منها في بعضها الآخر . لكن المذهبيات الرئيسية للاستشراق توجد في أكثر أشكالها صفاءً اليوم في دراسات العرب والاسلام . دعنا نوجزها هنا : إحداها هي الفرق المطلق والمطّرد بين الغرب ، العقلاني ، المتطور ، الانساني ، الفوقي ، وبين الشرق المنحرف الضال ، المتنامي <ذي التطور الناقص> ، الدونيّ . وثانيتها هي أن التجريدات المتعلقة بالشرق ، خصوصاً تلك التي تقوم على نصوص تمثل حضارة شرقية « كلاسيكية » ، هي دائماً أفضل من الدليل المباشر المستقى من الواقعيات الشرقية الحديثة . وثالثتها هي أن الشرق سرمدي ، مُتوحِّد ، وعاجز عن تحديد نفسه ؛ ومن ثَمّ يفترض أن < استخدام > لغة معمّمة ومطردة إلى درجة عالية لوصف الشرق من وجهة معاينة غربية أمر حتمي بل ، علمياً ، « موضوعي » . المذهبيات هي أن الشرق في أعماقه شيء ينبغي إما أن يُخاف (الخطر الأصفر ، جحافل المغول ، المحميات السمراء) أو أن يُسيطَر عليه (بالتحييد السلبي ، أو البحث والتطوير ، أو الاحتلال الفعلي حيثما كان ذلك ممكناً) .

إن الشيء الخارق هو أن هذه المفهومات تستمر بالحاح دون تحدٍّ ذي بال في الدراسات

الجامعية والحكومية للشرق الأدنى الحديث . ومما يدعو إلى الرثاء أن أعمال الباحثين المسلمين أو العرب التي تحاول تفنيد مذهبيات الاستشراق لمّا تتركْ أثراً ملموساً ـ إذا كان ثمة من إشارة تحدٌ لها على الاطلاق ؛ إن مقالاً معزولاً هنا أو هناك ، رغم أهميته بالنسبة لزمانه ومكانه ، لا يمكن أن يترك أثراً عميقاً على مجرى إجماع بحثي مهيب تحافظ عليه وتعزّزه مختلف الوكالات ، والمؤسسات ، والتقاليد . ولباب هذا كله هو أن الاستشراق الاسلامي يعيش حياة معاصرة خاصة به تختلف اختلافاً جلياً عن حياة الحقول التفريعية الأخرى من الاستشراق . فقد قادت لجنة باحثي آسيا القلقين (ومعظمهم أميركيون) ثورة في صفوف المختصين بشرقي آسيا خلال الـ ١٩٦٠ (ا ت) ؛ كما واجه المختصون بالدراسات الافريقية تحدياً مشابهاً من قبل التنقيحيين ؛ كذلك كانت حال المختصين الآخرين بالدراسات الاقليمية المتعلقة بالعالم الثالث . ولم يعد أحد سوى المستعربين والاسلامولوجيين < دارسي الاسلام > يؤدون عملهم دون تنقيح لهم . ففي عرفهم ، ما يزال ثمة شيء اسمه مجتمع اسلامي واحد ، وعقل عربي واحد ، ونفس شرقية واحدة . حتى أولئك الذين تخصصوا في العالم الاسلامي الحديث يستخدمون ، بصورة إرجاعية ، نصوصاً كالقرآن ليتعرفوا على كل وجه من وجوه الحياة المعاصرة في المجتمع المصري أو الجزائري . ويفترض أن الاسلام ، أو مثالاً أعلى له يعود إلى القرن السابع قام بتشكيله المستشرقون ، يمتلك الوحدة التي تراوغ وتفوت التأثيرات الأقرب عهداً والأكثر أهمية للاستعمار ، والامبريالية ، بل حتى للسياسة العادية . وتُنْثَر الشَعِيْرات حول طريقة سلوك المسلمين (أو المحمديين ، كما لا يزالون أحياناً يسمون) بلا مبالاة لن يغامر أحد باظهارها في حديث عن السود أو اليهود . والمسلم ، في أفضل الحالات ، « مخبر من السكان الاصليين » للمستشرق . لكنه ، سرياً ، يبقى مهرطِقاً محتقَراً عليه ، لآثامه ، أن يتحمل مكانة لا مشكورة إطلاقاً : مكانة أن يُعْرَف ـ سلبياً طبعاً ـ بوصفه ضد الصهيونية .

ثمة ، طبعاً ، مؤسسة لدراسات الشرق الأوسط ، حوض من المصالح ، شبكة من «الصبيان القدماء»* أو « الخبراء » تربط بين شركات الأعمال ، والمؤسسات ، وشركات النفط ، والارساليات ، والمؤسسة العسكرية ، والسلك الخارجي ، ومجتمع الاستخبارات وبين العالم الجامعي . ثمة منح ومكافآت أخرى ، ثمة منظمات ، ثمة تركيبات سلالية ، ثمة معاهد ، ومراكز ، وكليات ، ودوائر ، مكرسة جميعاً لشرعنة السلطة التي تتمتع بها حفنة من الأفكار الأساسية ، اللامتغيرة أساساً ، حول الاسلام والشرق ، والغرب ، والاحتفاظ بها وتعزيزها . ويجلو تحليل نقدي قريب العهد لعملية دراسات الشرق الأوسط في الولايات المتحدة ، لا أن الحقل « موحد متناغم » بل أنه معقد متشابك ، أنه يضم مستشرقين من الطراز العتيق ، ومختصين هامشيين عمداً ، ومختصين بمحاربة العصيان والشغب ، وصانعين للسياسة ، إضافة إلى « أقلية ضئيلة . . . . . من سماسرة القوة الجامعيين »(١٢٣) . وفي كل حال ، فان لباب المذهبيات الاستشراقية باق بالحاح .

* الذين درسوا معاً في المدرسة الابتدائية فما فوق وتشدهم لذلك مصالح وتصورات مشتركة للعالم .

دعنا نناقش بايجاز ، مثلاً على ما ينتجه الحقل الآن ، في شكله الأسمى والأكثر امتيازاً فكرياً ، **تاريخ كمبردج للاسلام** ، ذا المجلدَيْن ، الذي صدرت طبعته الأولى في انكلترا عام ١٩٧٠ . والذي يشكل بانتظام مصدراً كلياً من مصادر سنَّة الاستشراق .

أن نقول عن هذا العمل ، الذي ألَّفه عدد من نجوم الاستشراق اللامعين ، إنه فشل فكري بأية مقاييس سوى مقاييس الاستشراق هو أن نقول إنه كان يمكن أن يكون تاريخاً للاسلام مختلفاً وأفضل . وفي الواقع ، كما لاحظ عدد من الباحثين الأكثر فطنة وتقديراً(١٢٤) أن هذا النمط من التاريخ كان محكوماً عليه بالفشل منذ خُطِّط له ، ولم يكن بوسعه أن يكون مختلفاً أو أفضل على صعيد التنفيذ : فقد تقبل محرروه عدداً كبيراً جداً من الأفكار دون تمحيص ، وكان ثمة اعتماد مفرط فيه على مفهومات غائمة ، ولم يُلقَ كبيرُ بالٍ إلى المسائل المنهجية (التي تُرِكَتْ على ما لم تزل عليه في الانشاء الاستشراقي لقرنين تقريباً) ، ولم يُبذَل من جهدٍ لجعل حتى فكرة الاسلام تبدو شيقة ؛ وعلاوة ، فان **تاريخ كمبردج للاسلام لا يخطىء تصور الاسلام ويخطىء تمثيله كديانة** وحسب ، بل إنه ليفتقر كذلك إلى فكرة موحَّدة عن نفسه من حيث هو تاريخ . ولا يمكن أن يصدقَ إلا على قلة من مثل هذه المشاريع الضخمة ، كما يصدق على هذا المشروع ، أن الأفكار والذكاء المنهجي يكادان يكونان غائبين عنه كلياً .

يقدم الفصل الذي كتبه عرفان شهيد عن شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام ، والذي يُفتتح به < هذا > التاريخ ، تخطيطاً أولياً ذكياً للتناغم المثمر بين البنية التضاريسية والاقتصاد البشري الذي انبثق منه الاسلام في القرن السابع . لكن ماذا يسع المرء أن يقول بعدالة عن تاريخ للاسلام ، الذي تحدِّده مقدمة بي . إم . هولت بصورة هوائية بأنه « تركيب ثقافي »(١٢٥) ينتقل مباشرة من شبه الجزيرة العربية قبل الاسلام إلى فصل عن محمد ، ثم إلى فصل عن الخلفاء الراشدين والامويين ، متجاوزاً كلية تقديم أي مسردٍ للاسلام من حيث هو نظام من المعتقدات ، أو عقيدة ، أو مذهب ؟ وعلى مدى مئات الصفحات في المجلد الأول يُفْهَم الاسلام بوصفه يعني سرداً زمنيا تتابعياً لا يني لمعارك ، وعهود حكم ، ووفيات ، وأيام صعود وذرى ، وغدوّ ورواح ، مكتوباً في معظمه بلهجة رتيبة بشعة .

خذ العصر العباسي من القرن الثامن إلى القرن الحادي عشر مثلاً . إن أي امرىء على أبسط درجات الالمام بالتاريخ العربي أو الاسلامي ليعرف أن هذا العصر كان أحد ذرى الحضارة الاسلامية ، ومرحلة من التاريخ الثقافي تضاهي في روعتها عصر النهضة الرفيع في إيطاليا . ورغم ذلك ، فان المرء ليعجز في أي مكان من الصفحات الأربعين من الوصف أن يلمح قبسة من ثراء ؛ وما هو موجود بدلاً عن ذلك جمل كالتالية : « بدا أحد أصحاب الخلافة [المأمون] منذ تلك اللحظة منكمشاً عن الاحتكاك بالمجتمع البغدادي وبقي مستقراً في مرو ، مولياً أمور حكم العراق لأحد رجاله الموثوق بهم ، الحسن بن سهل ، شقيق الفضل ، الذي جوبه فوراً تقريباً بثورة شيعية صعبة ، ثورة أبي السرايا ، الذي دعا من الكوفة في جمادي الثاني ١٩٩ / كانون الثاني ٨١٥ إلى حمل

السلاح تأييداً لابن طباطبا الحسني »[١٢٦] . إن غير المختص بشؤون الاسلام لن يعرف عند هذه النقطة ما هو الشيعي والحسني . ولن يكون لديه فكرة عن ماهية جمادي الثاني ، سوى أنها بجلاء تشير إلى تاريخ من نوع ما . وسيصدق طبعاً أن العباسيين ، بمن فيهم هارون الرشيد ، كانوا إلى درجة يائسة غفلاً يثيرون الضجر وجماعةً من القتلة قبعوا حَرِدين في مرو .

تحدَّد الأصقاع الاسلامية المركزية تحديداً يستثني شمال افريقيا والأندلس ، وتاريخها تقدُّم منتظم من الماضي إلى الزمن الحاضر . ومن ثم ، فان الاسلام ، في المجلد الأول ، تسمية جغرافية تطبق تتابعياً < زمنياً > وانتقائياً كما يروق للخبراء . لكنما ليس ثمة من مكان في الفصول المكتوبة عن الاسلام الكلاسيكي يُقَدِّم فيه ما يُعِدُّ المرء إعداداً وافياً للخيبات المخبأة لنا حين نصل إلى «الأزمنة قريبة العهد » كما تسمى . وقد كتب الفصل المتعلق بالبلاد العربية الحديثة دون أدنى درجات الفهم للتطورات الثورية في المنطقة . إذ يتخذ المؤلف موقفاً ، كموقف مدير مدرسة ابتدائية ، رجعياً صراحة بازاء العرب (« ينبغي القول إن الشباب المتعلِّم والجاهل في البلدان العربية خلال هذه الفترة ، بحماستهم ومثاليتهم ، أصبحوا تربة خصبة للاستغلال السياسي، وربما دون أن يدركوا ذلك أحياناً، أدوات في أيدي المتطرفين والمحرِّضين الذين لا يرتدعون عن شيء »)[١٢٧] ملطِّفاً من آن لآن باطراء القومية اللبنانية (مع أنه لا يقال لنا أبداً أن استهواء الفاشية لعدد ضئيل من العرب خلال الثلاثينات أعدى كذلك المارونيين اللبنانيين ، الذين أسسوا عام ١٩٣٦ الكتائب اللبنانية نسخة عن قمصان موسوليني السوداء) . وتنسب « القلاقل والتحريض » إلى ١٩٣٦ دون ذكر واحد للصهيونية ، ولا يسمح أبداً لمفهومَيْ الاستعمار وضد ـ الامبريالية بأن ينتهكا هدوء السرد الساجي . أما الفصول المتعلقة بـ « التأثير السياسي للغرب» و« التغير الاقتصادي والاجتماعي» ـ وهي أفكار تترك على درجة من التخصيص والتحديد لا تزيد على ذكرها ـ فانها تلصَق كتنازلات تُقَدِّم بتردّد للاسلام بوصفه ذا علاقة ما بعالمـ « نا » نحن بشكل عام . ويُعَادَل التغير ، إطلاقاً ، بالتحديث ، رغم أنه لا يوضِّح في أي مكان < من الفصول > لماذا ينبغي أن ترفض أنماط أخرى من التغير رفضاً قاطعاً متعجرفاً . وما دام يفترض أن علاقات الاسلام الوحيدة الجديرة بالاهتمام كانت وما تزال علاقاته بالغرب ، فان أهمية باندونغ أو افريقيا أو العالم الثالث بصورة عامة تتجاهل ، وهذا اللااكتراث البهيج لثلاثة أرباع الواقع يوضِّح بشكل ما التقرير المرح حتى الادهاش بأن « الأرضية التاريخية قد مُهِّدَت الآن [من قبل مَنْ ، ولأي غرض ، وبأي طريقة ؟] من أجل أن تنشأ علاقة جديدة بين الغرب والاسلام . . . قائمة على المساواة والتعاون »[١٢٨] .

لئن كنا ، مع نهاية المجلد الأول ، عالقين في حمأة من التناقضات والصعوبات حول ما هو الاسلام بحق، ليس ثمةمن عونٍ لنا في المجلد الثاني، الذي يكرِّس نصفه لتغطية القرن العاشر حتى القرن العشرين في الهند ، والباكستان ، والهند الصينية ، واسبانيا ، وشمال افريقيا ، وصقلية . ومع أن درجة أكبر من الامتياز ماثلة في الفصول المتعلقة بشمال افريقيا ، فان المزيج نفسه من المصطلح الاستشراقي المحترف المتعاظل والجزئية التاريخية التي

لا هدف لها يسود في كل مكان تقريباً . ولا يبدو الاسلام حتى الآن ، وبعد حوالي ألف ومائتين من الصفحات ذات النثر الكثيف ، تركيباً ثقافياً بأكثر مما يبدوه أي استحضار تفقُّدي لملوك ، ومعارك ، وسلالات . لكن التركيب العظيم يكمل نفسه ، في النصف الثاني من المجلد الثاني ، بمقالات عن « الوضعية الاطارية الجغرافية » ، « مصادر الحضارة الاسلامية » ، « الثقافة والدين » و « فن الحرب » .

والآن تبدو أسئلة المرء واعتراضاته المشروعة مسوّغة إلى درجة أكبر . لماذا استُكتِب فصل عن فن الحرب الاسلامي في حين أن ما هو مناقش فعلاً (بطريقة شيقة ، بالمناسبة) هو التركيب الاجتماعي لبعض الجيوش الاسلامية ؟ وهل يقصد بالمرء أن يفترض أن ثمة نهجاً اسلامياً في الحرب مختلفاً ، لنقل ، عن فن الحرب المسيحي ؟ و < هنا > تقترح الحرب رأس المالية ضد الحرب الشيوعية نفسها موضوعاً ملائماً في موازاته القياسية . وأي نفع في فهم الاسلام ـ إلا من حيث هي استعراض لمعرفة فون غرونباوم الواسعة اللاممايزة ـ تمتلك الاقتباساتُ الصمّ من ليوبولد فون رانكه التي تنقّط ، جنباً إلى جنب مع مادة أخرى تعادلها في ثقلها ولا علائقيتها ، صفحات فون غرونباوم عن الحضارة الاسلامية ؟ أليس كذباً ودجلاً أن تقنّع هكذا الأطروحة الغرونباومية الحقيقية ، < وهي > أن الحضارة الاسلامية تقوم على استعارة لا ضابط لها من قبل المسلمين من الحضارات اليهو ـ سيحية ، والهيلينية ، والنمسا ـ جرمانية ؟ قارن مع هذه الفكرة ـ أن الاسلام تحديداً ثقافة سرّاقة ـ الفكرة الأخرى المطروحة في المجلد الأول من أن « ما يسمى أدباً عربياً » كُتِب من قبل الفرس ـ (لا دليل يقدّم ، لا أسماء تقتبس) . وحين يعالج لويس غارديه « الدين والثقافة » ، فاننا نُنْبأ باختصار أن القرون الخمسة الأولى فقط للاسلام ستناقش ؛ أيعني هذا أن الدين والثقافة في « الأزمنة الحديثة » لا يمكن أن « تركّب » ، أم أنه يعني أن الاسلام أنجز شكله النهائي في القرن الثاني عشر ؟ هل ثمة شيء فعلاً كـ « الجغرافية الاسلامية » ، التي يبدو أنها تشمل « الفوضى المخطّطة » للمدن الاسلامية ، أم أنها رئيسياً موضوع مخترع من أجل البرهان على نظرية صارمة جامدة للحتمية الجغرافيّة ـ العرقية ؟ وكاشارة ، فاننا نذكّر بـ « صيام رمضان بلياليه الناشطة » الذي يُتوقع منا أن نستنتج منه أن الاسلام دين « صُمِّم لسكان المدن » . وذلك توضيح بحاجة إلى توضيح .

تصل الأقسام المعنية بالمؤسسات الاقتصادية والاجتماعية ، وبالفقه والقضاء ، والاسرارية < الصوفية > ، والفن والأدب ، والعلوم ، والآداب الاسلامية المختلفة مستوى أعلى عموماً من معظم ما في التاريخ . بيد أنه ليس ثمة من دليل في أي مكان على أن مؤلفي < هذه الأقسام > يشتركون في الكثير مع < الدارسين > الانسانيين أو العلماء الاجتماعيين المحدثين في فروع أخرى : ثمة غياب ملحوظ لتقنيات التاريخ التقليدي للأفكار ، والتحليل الماركسي ، و < مدرسة > التاريخ الجديد. فالاسلام ، بايجاز ، يبدو لمؤرِّخيه أشدّ ملاءمة لحيِّز أفلاطوني وأثريّ. والاسلام ، عند بعض كتاب التاريخ

<علم >سياسة ودين ؛ وعند آخرين أسلوب كينونة؛وعند آخرين «قابل للتمييز عن المجتمع المسلم » ؛ وعند آخرين أيضاً ماهية تُعرف بصورة غامضة مبهمة ؛ وعند جميعهم هو شيء ناءٍ < مطمئنٌ > لا توتر فيه ، ليس لديه ما يعلمنا إيّاه عن تعقيدات مسلمي اليوم وتشابكاتهم . ومعلَّقة فوق المشروع المفكَّكِ كله ، الذي هو تاريخ كمبردج للاسلام ، ثمة البدهية الاستشراقية العتيقة : أن < مدار > الاسلام النصوص ، لا البشر .

إن السؤال الأساسي الذي تثيره نصوص استشراقية معاصرة كـ **تاريخ كمبردج للاسلام** هو : هل الأصول العرقية والدين أفضل تحديدات التجربة الانسانية ، أو على الأقل أكثرها فائدة ، وأساسية ، ووضوحاً < أم لا > ؟ هل هو أكثر أهمية لفهم السياسة المعاصرة أن نعرف أن X و Y يعانيان من نقص ما بطرق محسوسة جداً ، أو أنهما مسلمان أو يهوديان ؟ هذا ، طبعاً ، سؤال قابل للنقاش ، وإن من المحتمل جداً أن نصرَّ في إطار المعطيات العقلية على كلا الوصفين : الديني ـ العرقي والاجتصادي ؛ إلا أن الاستشراق ، مع ذلك ، يطرح الفصلة الاسلامية بوصفها الفصلة الطاغية ، وذلك هو الاعتبار الرئيسي المتعلق بتكتيكاته الفكرية الانتكاسية .

الاسلام لا أكثر . إن نظرية البساطة السامية من عمق الغور والتحصين ، في الصورة التي تتخذها في الاستشراق الحديث ، بحيث أنها تفعل دون كبير تمايز في كتابات أوروبية لا سامية مشهورة من مثل **مراسيم حكماء صهيون** وفي ملاحظات من مثل الملاحظات التالية < التي وجهها > حاييم وايزمن إلى آرثر بلفور في ٣٠ أيار ، ١٩١٨ :

« إن العرب ، المهرة سطحياً وسريعي البديهة والفطنة ، يعبدون شيئاً واحداً ، وشيئاً واحداً وحسب ـ القوة والنجاح . . . وعلى السلطات البريطانية ، وهي التي تعرف الطبيعة الغادرة للعرب . . . أن تراقب بحذر وبصورة دائمة . . . وبمقدار ما يحاول الحكم الانكليزي أن يكون عادلاً ، بمقدار ما يزداد العرب تعجرفاً وغطرسة . . .

إن الوضع الحاضر للأمور ليميل بالضرورة باتجاه خلق فلسطين عربية ، لو كان ثمة شعب عربي في فلسطين . غير أن < هذا الوضع > لن يؤدي في الواقع الى تلك النتيجة لأن الفلاح متأخر عن الأزمنة الحاضرة بأربعة قرون على الأقل ، ولأن الافندي . . . مخادع غشوش ، جاهل ، نهم ولا وطني بقدر ما هو غير كفوء »[١٢٩] .

والقاسم المستشرك بين وايزمن واللاسامي الأوروبي هو المنظور الاستشراقي ، الذي يعاين الساميين (ثم الفئات التفريعية منهم) بوصفهم بحكم الطبيعة يفتقرون الى الخصائص المرغوبة < المتوفرة > في الغربي . بيد أن الفرق بين رينان ووايزمن هو أن الأخير كان قد حشد مسبقاً وراء بلاغته صلابة المؤسسات بينما لم يكن الأول قد فعل ذلك . أوَليس ثمة في استشراق القرن العشرين تلك « الطفولة المباركة التي لا تهرم ـ متحالفة بتهور مع البحث مرة ، ومرة مع دولة ما ومؤسساتها جميعاً ـ التي رآها رينان بوصفها نهج كينونة الساميين

اللامتغيِّر؟ إنما ، بأي أذى أعظم تمّ الاحتفاظ بالصورة المعدولة التي خلقها القرن العشرون للأسطورة! لقد أنتجت صورة للعربي كما يراه مجتمع «متقدم» شبه غربي . وكان الفلسطيني ، في مقاومته للاحتلال الأجنبي ، إما متوحشاً بليداً ، أو كمّاً يمكن إهماله ، أخلاقياً بل حتى وجودياً . وبمقتضى القانون الاسرائيلي ، لا يتمتع سوى اليهودي بحقوق مدنية وبامتياز لا مشروط للهجرة < إلى فلسطين > ؛ ورغم أنهم هم سكان الأرض ، فان العرب يمنَحون حقوقاً أقل وأبسط : فهم لا يستطيعون الهجرة ، ولئن بدا أنهم لا يتمتعون بالحقوق نفسها إن ذلك يعود إلى كونهم «أقلّ تطوراً» . ويحكم الاستشراق السياسة الاسرائيلية تجاه العرب في كل شيء فيها ، كما يبرهن تقرير كوينغ المنشور حديثاً بوفرة . ثمة عرب جيدون (هم الذين يفعلون ما يؤمرون به) وعرب سيئون (الذين لا يفعلون ذلك ، ومن ثمّ فهم ارهابيون) . وقبل كل شيء ، هناك جميع أولئك العرب الذين يُتوقَّع ، فور أن يُهزموا ، أن يقبعوا طائعين خلف خطٍّ حصين لا يُخترق ، يقوم عليه أصغر عدد ممكن من الرجال ، انطلاقاً من نظرية أن العرب أجبروا على قبول اسطورة التفوق الاسرائيلي ولن يجرؤوا أبداً على الهجوم .

وحسب المرء أن يلقي بنظرة عبر صفحات كتاب اللواء يهوشفات هركابي **مواقف العرب من اسرائيل** ليرى كيف أن العقل العربي ـ كما قال روبرت أَلْتَرْ بلغة من الاعجاب في < مجلة > **تعليق***(١٣٠) فاسقاً ، لا سامياً حتى اللباب ، عنيفاً ، لا متوازناً ، يعجز عن انتاج شيء سوى البلاغة . وتغذِّي أسطورةٌ اسطورةً وتنتجها . وتجاوب اسطورةٌ اسطورةً ، وتميلان إلى تناظرات وأنساق من النوع الذي يتوقع من العرب أنفسهم ، كشرقيين ، أن ينتجوه ، لكنما ، كانسان ، يعجز أي عربي عن أن يتكبّدها بحق .

إن الاستشراق ، بنفسه وفي نفسه ، وكطقم من المعتقدات ، وكمنهج للتحليل ، لعاجز عن التطور . بل إنه بحق النقيض المذهبي للتطور . فمنظومته المركزية هي أسطورة تطور الساميين المعاق . ومن هذا المنبت تتدفق أساطير أخرى ، وكلٌّ منها يظهر السامي النقيض <الكامل> للغربي، وضحيةلا شفاء لها لنقاط ضعفه الخاصة. وبسلسلةمن الأحداث والظروف انشعبت الاسطورة السامية في الحركة الصهيونية ؛ فاتّجه ساميٌّ وجهة الاستشراق ، أما الآخر ، العربي ، فقد أجبر على الاتجاه وجهة الشرقي . وفي كل مرَّةٍ تستثار فيها الخيمة والقبيلة ، فان الأسطورة تكون موضع الاستخدام ؛ وفي كل مرة يُستحضر فيها مفهوم الشخصية العربية القومية ، فان الاسطورة تكون موضع الاستخدام . وتزداد شدة قبضة هذه الأدوات على العقل عن طريق المؤسسات المبنيّة حولها . فلكل مستشرق ، بدلالة حرفية ، ثمة نظام من التعزيز ، ذو قوّة مذهلة ، في ضوء الطبيعة الهشّة الزوالية للأساطير التي يروِّج لها الاستشراق . ويبلغ هذا النظام ذروته الآن في مؤسسات الدولة عينها . ومن ثمّ ، فأن يكتب المرء عن العالم الشرقي العربي هو أن يكتب < مزوَّداً > بالسلطة < التي تملكها > ، أمة ، وأن يكتب لا بالتأكيد < الذي تمنحه > عقائدية < ايديولوجية > صارخة ، بل

* Commentary

باليقينية اللامتسائلة للحقيقة المطلقة المعزّزة بالقوة المطلقة .

في عددها الصادر في شباط ١٩٧٤ قدّمت < مجلة > تعليق لقرّائها مقالاً كتبه الاستاذ جّل كارل ألرويْ بعنوان « هل يريد العرب السلام ؟ » . وألروي أستاذ للعلوم السياسية ومؤلف كتابين ، المواقف تجاه تأسيس دولة يهودية في العالم العربي ، و صور للنزاع في الشرق الأوسط ؛ وهو إنسان يعترف بأنه « يعرف » العرب ، وخبير ، بجلاء ، في صناعة الصور . ومنظومته سهلة التوقع : أن العرب يريدون أن يدمروا اسرائيل ، أن العرب في الواقع يقولون ما يعنونه (ويستخدم ألروي مقدرته على اقتباس الأدلة من الصحافة المصرية استخداماً زاهياً متباهياً ، وهي أدلة يوحّد هويتها في كل موضع بهوية « العرب » كأن الشيئين، الصحافة العربية والصحافة المصرية، شيء واحد)، وهكذا الخ، بهمّةعوراء لا تني ولا تكلّ . وفي المركز من مقاله تماماً ، كما هي في المركز من أعمال سابقة « لمستعربين » (وهي مرادف لـ «مستشرقين» آخرين)، مثل اللواء هركابي، الذي يشكّل مجال عمله « العقلُ العربي » ، فرضية للبدء بالتحليل عن ماهية العرب الحق ، اذا قَشّر الانسان الهراء الخارجي كله . بكلمات أخرى ، ينبغي على ألروي أن يبرهن أن العرب ، لأنهم ، أولاً ، يد واحدة وطبيعة واحدة في نزوعهم للانتقام الدموي ، وثانياً ، عاجزون نفسيّاً عن السلام ، وثالثاً ، مشدودون فطرياً إلى مفهوم للعدالة يعني نقيض ذلك تماماً ، لا ينبغي أن يوثق بهم ويؤمن جانبهم ، بل ينبغي أن يحاربوا من آن لآن كما يحارب المرء مرضاً مهلكاً .

وتدليلاً < على صحة آرائه > يقدم ألروي مستعرَضاً رئيسياً هو اقتباس مأخوذ من مقالة هارلد و . غليدن « العالم العربي » (التي أشرت اليها في الفصل الأول) . ويرى ألروي أن غليدن استطاع أن « يقبض على الفروق الثقافية بين النظرة الغربية والعربية » للأشياء « بشكل ممتاز » . ومن ثمّ فان منظومة ألروي تصبح مبرهنة ـ فالعرب متوحشون ضالّون ـ وهكذا فقد قام باحث هو مرجع عن العقل العربي باخبار جمهور واسع يفترض أنه من اليهود القلقين ، بأن عليهم أن يستمروا في المراقبة بحذر . ولقد فعل ذلك جامعياً ، ودون شبوب عاطفي ، وبصورة عادلة ، مستخدماً أدلّة مستقاة من العرب أنفسهم ـ الذين ، يقول ألروي بثقة وتأكيد أولمبيين ، « ألغوا بصورة قطعية امكانية . . . . السلام الحقيقي » ـ ومن التحليل النفسي .

بوسع المرء أن يعلّل تقريرات كهذه بتميّز فرق آخر أكثر ضمنيّة وقوة يطرحه المستشرق في مقابل الشرقي هو أن الأول يكتب عن أما الثاني فيُكْتَب عنه . والدور الذي يفترض أن الأخير يلعبه هو السلبية المحيَّدة ؛ أما دور الأول فانه < دور صاحب > القوة على الملاحظة ، والدراسة ، وهلم جرّا ؛ وكما قال رولان بارت ، فان أسطورة ما (والذين يمنحونها الديمومة والاستمرارية) تقدر أن تخترع نفسها (أنفسهم) دون انقطاع[١٣٢] . فالشرقي يُقَدَّم بوصفه مثبّتاً ، مستقراً ، بحاجة إلى الاكتناه ، بحاجة حتى إلى معرفة بنفسه . وما من جدلية مستحسنة أو مسموح بها . ثمة مصدر للمعلومات (الشرقي) ومصدر للمعرفة (المستشرق) ، وبايجاز ، كاتب وموضوع هو ،

لولاه ، خامل ، والعلاقة بين الاثنين مسألة قوة ، ثمة عدد لا يحصى من الصور لها . وفيما يلي مثل مأخوذ من < كتاب > رافائيل بطيّ **نهر ذهبي إلى طريق ذهبي** :

« من أجل أن نقدّر تقديراً صائباً ما يمكن للثقافة شرق الأوسطية أن تقبله عن طيب خاطر من مخازن الحضارة الغربية الثرية حتى الاحراج ، ثمة حاجة أولاً إلى تحقيق فهم أفضل وأسلم للثقافة شرق ـ الأوسطية . وهذا المتطلب السابق ضروري أيضاً من أجل قياس التأثيرات المحتملة لخصائص حديثة الادخال إلى سياق ثقافي لشعوب تراثية التوجُّه . كذلك ، ينبغي دراسة السبُل التي يمكن عن طريقها أن تجعل التقدمات الثقافية الجديدة سائغة دراسة أبلغ إتقاناً مما كانت الحال عليه وما تزال . وبايجاز ، فان الطريقة الوحيدة التي يمكن بها أن تحلّ عقدة المقاومة الغوردية* للغربنة في الشرق الأوسط هي دراسة الشرق الأوسط ، وتشكيل صورة أكمل لثقافته التقليدية ، وفهم أفضل لعمليات التغيّر التي تحدث فيه الآن ، ونظرة أعمق نفاذاً إلى التركيب النفسي للمجموعات البشرية التي تترعرع في الثقافة شرق الأوسطية . إن المهمة لشاقة مرهقة ، لكن المكافأة ، التناغم بين الغرب وبين منطقة مجاورة من العالم حاسمة الأهمية ، جديرة بذلك »[١٣٣] .

تنبع الاستعارات والمجازات التي تدعّم هذا المقطع (والتي أشرت اليها بالحرف المميَّز) من تشكيلة من النشاطات الانسانية ، بعضها تجارية ، وبعضها زراعية ، وبعضها دينية ، وبعضها حيوانية ، وبعضها تاريخية . بيد أن العلاقة بين الشرق الأوسط والغرب ، في كلٍّ من هذه الحالات ، محدَّدة في الواقع بوصفها جنسيَّة : وكما قلت سابقاً في مناقشة فلوبير ، فان الترابط بين الشرق والجنس ملحاح بصورة استثنائية . فالشرق الأوسط مقاوم ، كما هي أي عذراء ، لكن الباحث الذكر يحظى بالجائزة بتمزيق العقدة الغوردية وفتحها واختراقها رغم « المهمة الشاقة المرهقة » . و « التناغم » هو حصيلة افتتاح الحياء العذري ؛ لا تعايش المتساوين بأي شكل من الأشكال ولا تغيُّر العلاقة المتبطِّنة ، علاقة القوة ، بين الباحث ومادة الموضوع أبداً : فهي دائماً ، وبصورة موحَّدة ، في مصلحة المستشرق . فالدراسة ، والفهم ، والمعرفة ، والتقييم ، مقنَّعةً كتملقات « للتناغم » هي أدوات من أدوات الفتح .

إن العمليات اللفظية في كتابات مثل كتابات بطّي (الذي تجاوز حتى عمله السابق في كتابه الصادر حديثاً **العقل العربي**[١٣٤] تهدف إلى < تحقيق > نوع خاص جداً من الضغط والتقليص . فكثير من تطريزاته علمٌ ـ انساني < انثروبولوجي > ـ يصف الشرق الأوسط مثلاً بأنه « إقليم ثقافي » ـ لكن النتيجة هي نسف تعددية الفروق بين العرب (مهما كانوا في الواقع) لمصلحة فرق واحد ، هو الفرق الذي يفصل العرب عن كل إنسان آخر . وكموضوع للدراسة والتحليل يمكن < هكذا > أن يخضعوا للسيطرة بدرجة أكبر من السهولة والمباشرة . وعلاوةً ، فانهم ، وقد قُلِّصوا بهذه الصورة ، يمكن أن يدفعوا إلى أن يسمحوا بالهراء العام من النوع الذي يجده المرء في مثل كتاب سنية حمادي **مزاج العرب وشخصيتهم** ، ويمنحوها الشرعية ، ويثبتوها :

---

* « عقدة أحكم شدَّها غورديوس ملك فريجيا ، وقد زعموا أنه لن يحلها إلا سيد آسية المقبل ، فجاء الاسكندر الكبير وقطعها بسيفه » المورد .

« لقد كشف العرب حتى الآن عن عجز عن الوحدة المنضبطة والملزمة . فهم يجرِّبون انفجارات جمعية من الحماسة لكنهم لا يتابعون المساعي الجمعية بصبر ، وهي مساعٍ تُحتضن عادة دون رغبة كاملة . وهم يظهرون افتقاراً إلى التنسيق والتناغم في التنظيم والأداء الوظيفي ، كما أنهم لم يجلوا مقدرة على التعاون . وان أيَّ عمل جمعي يهدف إلى الافادة العامة أو الربح المتبادل لأجنبي عليهم »[١٣٥] .

يكشف أسلوب هذا النثر قدراً أكبر مما قد تقصد له حمادي أن يكشف . فأفعال مثل « أظهر » ، « كشف » ، « جلا » تُستَخدم دون مفعول ثان < غير مباشر > : لمن « يجلو » العرب ، و « يُظهرون » و « يكشفون » ؟ لا لانسان محدد بالذات ، كما هو واضح ، بل لكل إنسان بصفة عامة . وهذه طريقة أخرى للقول إن هذه الحقائق تبرهن نفسها ، إنما لمراقب ذي مكانة متميزة أو متمرِّس ، ذلك أن حمادي لا تقتبس في أي مكان أدلة عامة قريبة المتناول لتدعم ملاحظاتها . وإلى جانب ذلك ، ففي ضوء تفاهة الملاحظات ، أي أدلة يمكن أن يكون هناك ؟ واذ يمضي نثرها قُدماً ، فان لهجتها تزداد ثقة : « إن أي عمل جمعي . . . لأجنبي عليهم » . تتصلَّب الفصلات ، وتصبح التأكيدات أكثر فأكثر جزماً وعناداً ، ويتحول العرب نهائياً من بشر إلى لا شيء آخر سوى الموضوع المزعوم لأسلوب حمادي . فالعرب لا يوجدون إلا كمناسبة للمراقِب الطاغيةِ : « إن العالم هو فكرتي » .

وكذا هو الأمر خلال عمل المستشرق المعاصر كله : تنقِّط صفحاته ، أو صفحاتها ، تأكيدات جازمة من أشدِّ الأنواع غرابة ، سواء أكان المستشرق مانْفْرِد هَلْبرِنْ آخر يطرح منظومة أنه رغم كون العمليات الفكرية الانسانية كلها يمكن أن تقلَّص إلى ثماني عمليات ، فان العقل الاسلامي قادر على أربع فقط »[١٣٦] ، أو مورو بيرغر آخر يفترض بداهة أن العرب عاجزون عن التفكير الحقيقي ، إذ أن اللغة العربية ميالة بطبعها إلى الخطابية[١٣٧] . وبوسع المرء أن يسمِّي تأكيدات كهذه أساطير في وظيفتها وبنيتها ، لكن رغم ذلك ينبغي على المرء أن يحاول إدراك القواعد الملزمة الأخرى التي تحكم استعمالاتها . والمرء ، هنا ، يتكهن ، طبعاً . أن تعميمات المستشرقين على العرب تفصيلية جداً حين يكون الأمر متعلقاً بتفريد الخصائص العربية انتقادياً ، لكنها أقل تفصيلية بكثير حين يتعلق الأمر بتحليل نقاط القوة عند العربي . فالعائلة العربية ، والخطابية العربية ، والشخصية العربية تظهر ، رغم أوصاف المستشرق المسهبة الضخمة ، لا ـ مطبعنة <مجردةمن الطبيعة> ،دون خصوصيةوفعاليةإنسانية، حتى إذ تمتلك هذه الأوصاف ذاتها امتلاء وعمقا في قوتها الجارفة < التي تمارسها > على مادة < الدراسة > . حمادي من جديد :

« هكذا يحيا العربي في بيئة قاسية ومحبطة . ولا تتاح له فرصة أن ينمِّي طاقاته الكامنة وأن يحدِّد موقعه في المجتمع ، ولا يؤمن بالتقدم أو بالتغير ، ولا يجد خلاصه إلا في العالم الآخر »[١٣٨] .

وما يعجز العربي عن تحقيقه بنفسه يوجد في الكتابات المكتوبة عنه . فالمستشرق على يقين فائق بطاقاته الكامنة هو ، ليس متشائماً ، قادر على تحديد موقعه ، موقعه وموقع العربي . والصورة

التي تتشكل عن الشرقي العربي صورة سلبية < الى درجة فعّالة في صياغة مصيره > ؛ لكننا ، نسأل ، لماذا هذه السلسلة اللانهائية من الأعمال عنه ؟ ما الذي يشدّ المستشرق إن لم يكن ـ وهو ليس ذلك بالتأكيد ـ حب العلوم العربية ، والعقل العربي ، والمجتمع العربي ، والانجازات العربية ؟ وبكلمات أخرى ، ما هي طبيعة حضور العربي في الانشاء الأسطوري < المكتوب > عنه ؟

شيئان : العدد والقوة التوليدية : وكلا القوتين قابلة ، في نهاية المطاف ، للتقليص إلى الأخرى ، لكننا ينبغي أن نفصلهما لأغراض التحليل . إن لدى كل عمل من أعمال البحث الاستشراقي المعاصر ، دون استثناء تقريباً ، الكثير ليقوله عن العائلة ، وبنيتها التي يسيطر فيها الذكر ، وتأثيرها الشامل الكلي في المجتمع . وعمل بطي مثال نمطي على ذلك . < وهنا > تطرح مفارقة ضدية صامتة نفسها بصورة فورية ، ذلك أنه اذا كانت العائلة مؤسسة لا دواء لاخفاقاتها العامة إلا تعويذة « التحديث » ، فان علينا أن نعترف بأن العائلة تستمر في إنتاج نفسها ، وأنها خصبة ، وأنها مصدر وجود العرب في العالم ، على علّاته . ويوحي ما يشير إليه بيرغر بوصفه « القيمة العظيمة التي يعلّقها الرجال على طاقاتهم الجنسية العالية »[١٣٩] بالقوة التي تتوارى خلف الحضور العربي في العالم . ولئن كان المجتمع العربي يمثَّل بمعطيات سلبية تماماً تقريباً وغير ذات فعالية عموماً ، < مُنتَظِراً > أن يُغتَصب ويُنال من قبل المستشرق ، إن بوسعنا أن نفترض أن مثل هذا التمثيل طريقة من طرق معالجة الاختلاف والاخصابية العظيمين في التنوع العربي ذي المصدر الجنسي والبيولوجي ، إن لم يكن الفكري والاجتماعي . إلا أن المحرّم الذي لا ينتهك اطلاقاً في انشاء الاستشراق هو أن تلك الجنسية ذاتها لا ينبغي أن تؤخذ مأخذ الجد أبداً . ولا يمكن أن يعزى اليها أبداً بصورة صريحة غياب الانجازات والسفسطة العقلانية « الحق » الذي يكتشفه المستشرق في كل مكان بين العرب . ومع ذلك ، فان هذه ، في اعتقادي ، هي الحلقة المفقودة في المنظومات التي يتمثل هدفها الرئيسي في نقد المجتمع العربي « التقليدي » كمنظومات حمادي ، وبيرغر ، ولّيرنر . فهم يدركون قوة العائلة ، ويلحظون نقاط ضعف العقل العربي ، ويلاحظون « أهمية » العالم الشرقي للغرب ، لكنهم لا يقولون أبداً ما يتضمنه إنشاؤهم ، < وهو > أن ما هو متروك للعربي بعد قول كل شيء وفعل كل شيء هو دافع جنسي لا متمايز . غير أننا في مناسبات نادرة ـ كما في عمل ليون موغنييري ـ نجد المتضمَّن مصرَّحاً به جليّاً : أن ثمة « شهية جنسية قوية . . . تميّز أولئك الجنوبيين ذوي الدم الحار »[١٤٠] . لكننا في أغلب الأوقات ، تتمُّ < عملية > تصغير المجتمع العربي وتقليصه واستخلاصه من تفاهات لا يتصور وجودها إلا في مجتمع دونيّ عرقياً ، وتحتها تيار باطني من المبالغة الجنسية : فالعربي ينتج نفسه الى ما لانهاية ، جنسياً ، ولا شيء آخر . ولا يقول المستشرق شيئاً عن هذا ، رغم أن منظومته تعتمد عليه : « لكن التعاون في الشرق الأدنى ما يزال أمراً عائلياً ولا يتم إلا القليل منه خارج نطاق المجموعة المرتبطة برابطة الدم أو القرية »[١٤١] مما يعني القول بأن الطريقة الوحيدة التي يهم العرب بها على الاطلاق هي من حيث هم كائنات بيولوجية محض ؛ أما مؤسساتياً ، وسياسياً ، وثقافياً فهم صفر ، أو ما يقارب الصفر . إنما عددياً ، وكمنتجين لعائلات ، فان العرب < موجودات > فعلية

والصعوبة في مثل هذه النظرة هي أنها تعقِّد السلبية الخامِلة عند العرب التي يفترضها المستشرقون أمثال بطي بل حتى حمادي وآخرين . غير أنه في منطق الأساطير ، كالأحلام ، أن ترحِّب بالضبط بالطباقات الجذرية . ذلك أن الأسطورة لا تحلّل أو تحلّ المشكلات ؛ بل تمثِّلها كما هي محلَّلة ومحلولة مسبقاً ؛ أي أنها تعرضها كصور مجمَّعة مسبقاً ، بالطريقة التي تُجَمَّع بها فزَّاعة < طيور > من المستطرفات وتجعل ممثلاً لرجل . وما دامت الصورة تستعمل المادة كلها لأغراضها الخاصة ، وما دامت الأسطورة ، تحديداً ، تزيح الحياة < وتحل **محلها** > فان الطباق < القائم > بين العربي مفرطِ الخصوبة والدمية السلبية الخاملة ليس وظيفياً . ويغطي الانشاءُ الطباقَ < بغطاء تزييني ؟ > فالشرقي العربي هو ذلك المخلوق المستحيل الذي تدفعه حيويته الجنسية < الليبيدية > إلى نوبات مبرِّحة من الاستثارة المفرطة ـ بيد أنه ، مع ذلك ، دمية متحركة في نظر العالم ، يحدّق بعينين فارغتين إلى مشهد طبيعي حديث لا يستطيع أن يفهمه أو أن يتدبر أموره فيه .

إنما تبدو هذه الصورة للعرب علائقية في الدراسات قريبة العهد للسلوك السياسي الشرقي ، وهي كثيراً ما تنبثق في معرض المناقشات البحثية لموضوعين أصبحا ، حديثاً ، مفضَّلين لدى أصحاب المعرفة الخابرة الاستشراقية : الثورة والتحديث . ظهر عام ١٩٧٢ ، برعاية مدرسة الدراسات الشرقية والافريقية < في جامعة لندن > مجلد بعنوان **الثورة في الشرق الأوسط ودراسات موضعية أخرى** ، حرّره بي . جّي . فاتِكْيَوتِسْ . والعنوان عنوان طبي صراحة ، ذلك أنه يُتوقَّع هنا أن نفكِّر بالمستشرقين بوصفهم في نهاية المطاف وُهِبوا نعمة ما كان الاستشراق « التقليدي » عادة قد تجنَّبه : الاهتمام طبٌ ـ النفسي . ويمنح فاتكيوتِس الكتاب لهجته الأساسية بتحديد شبه ـ طبي للثورة ، لكن عدائية التحديد ، ما دام ما هو في ذهنه وذهن قرائه الثورة العربية ، تبدو مقبولة . وثمة مفارقة فكهة بارعة جداً هنا سأتحدث عنها فيما بعد . يستقي فاتكيوتس دعمه النظري من كامو ـ الذي لم تكن عقليته الاستعمارية بصديقة للثورة أو للعرب ، كما أظهر حديثاً كونَر كرُوز أوبْرايَن ـ لكن العبارة « الثورة تدمِّر كلا المبادىء والرجال » تتقبل من كامو بوصفها ذات « معنى جوهري » . ويتابع فاتكيوتس :

« . . . . إن العقائدية الثورية لفي تنازع مباشر مع تركيب الانسان العقلاني ، والبيولوجي ، والنفسي (بل إنها في الواقع لفي حالة من الهجوم الوجهي عليه) . ولأنها ملتزمةبتحقيق انبثاث منظَّم شامل ، فالعقائديةالثورية تتطلب من معتنقيها تعصّباً<أعمى> . والسياسة ، بالنسبة للثوري ، ليست مسألة إيمان ، أو بديلاً للايمان الديني ، وحسب . بل ينبغي أن تتوقف من أن تكون ما كانته ، وما لم تزله ، دائماً ، أي ، نشاطاً تكيفيّاً يتم في وقت < يترك فرصة > للبقاء . والسياسة الانبثاثية ، الخلاصية ، تمقت التكيفيَّة ؛ وإلا فكيف يكون بوسعها أن تتحاشى الصعوبات ، وتتجاهل وتتجنب عقبات البعد المعقد البيولوجي ـ النفسي للانسان ، وتسمِّر عقلانيته اللطيفة المرهفة ، على كونها محدودة وهشَّة مُعَرَّضة ؟ وهي تخاف ، وتشيح عن ، الطبيعة المحسوسة والمتفرِّدة للمشكلات الانسانية

وشواغل الحياة السياسية : وهي تنمو وتزدهر على المجرّد والبروميثي . وهي تُخْضِع جميع القيم الملموسة الى قيمة واحدة عليا : تسخير الانسان والتاريخ في تصميم فخم للتحرر الانساني . وهي لا تكتفي بالسياسة الانسانية ، ذات المحدوديات الكثيرة المزعجة . بل ترغب بدلاً من ذلك بخلق عالم جديد لا عن طريق التكيف ، وبصورة قلقة غير ثابتة ، وبنعومة ، أي إنسانيّاً ؛ بل بفعل مرعب من الخلق الأولي الزَيْـ ـ الهي . والسياسة في خدمة الانسان صيغة غير مقبولة لدى العقائدي الثوري . بل ، على العكس ، إن الانسان ليوجد من أجل أن يخدم نظاماً مفتعلاً سياسياً ومقرراً مرسوماً بفظاظة وحشية »[١٤٢] .

مهما تكن الأشياء الأخرى التي يقولها هذا المقطع ـ هذه الكتابة المجنَّحة البنفسجية من أكثر الأنماط تطرفاً ، ومن الحماسيَّة المعادية للثورة ـ فان ما يقوله لا يقل عن أن الثورة نمط سيىء من الجنسيَّة (فعل خلق زَيْـ ـ إلهي) ، ومرض سرطاني أيضاً . وكل ما يفعله « الانساني » ، تبعاً لفاتكيوتس ، عقلاني ، حق ، لطيف ، متفرِّد ، محسوس ؛ وكل ما يعلنه الثوري وحشي ، لا عقلاني ، تسميري سحريّ ، سرطاني . الخلق ، والتغير ، والاستمرارية توحَّد هوِّيّاً لا بالجنسية وبالجنون فقط بل ، بشيء من المفارقة الضدية ، بالتجريد أيضاً .

تُثْقَل مصطلحات فاتكيوتس وتلوَّن عاطفياً بالاستهواءات (الموجهة من اليمين) <باسم> الانسانيةوالاحتشام ،وباستهواءات (ضد اليسار)تحمي الانسانيةمن الجنسية، والسرطان ، والجنون ، والعنف اللاعقلاني ، والثورة . وإذ أن الثورة العربية هي موضع النقاش ، فان علينا أن نقرأ المقطع كما يلي : هذه هي الثورة ، واذا كان العرب يريدونها ، فان في ذلك لتعليقاً عميق الدلالة عليهم وعلى كونهم عرقاً دونيّاً . فهم غير قادرين إلا على التحريض الجنسي ، غير قادرين على التفكير الأولي (الغربي ، الحديث) . وهنا تبدأ فاعلية المفارقة الفكهة التي ذكرتها سابقاً ، ذلك أننا بعد بضع صفحات < من هذا > نكتشف أن العرب هم من عدم الكفاءة بحيث أنهم يعجزون حتى أن يتطلعوا إلى ، دع عنك أن ينفذوا ويتموا ، طموحات الثورة . ويتضمن هذا الكلام أن الجنسية العربية لا ينبغي أن تخشى لذاتها بل لاخفاقها . وبايجاز ، فان فاتكيوتس يطلب من قرائه أن يؤمنوا بأن الثورة في الشرق الأوسط تشكّل تهديداً بالضبط لأن الثورة لا يمكن أن تُحقَّق .

«« يكمن المصدر الرئيسي للنزاع السياسي والثورة المحتملة في كثير من بلدان الشرق الأوسط ، وكذلك في أفريقيا وآسيا اليوم في عجز ما يسمى < الحركات والأنظمة الوطنية > الجذرية عن تدبُّر ، دع عنك حلَّ ، المشكلات الاجتماعية ، والاقتصادية ، والسياسية النابعة من الاستقلال . . . . وإلى أن تستطيع دول الشرق الأوسط أن تسيطر على نشاطها الاقتصادي وتخلق أو تنتج تَقْنَوِيَّتها الخاصة ، فان سبيلها إلى التجربة الثورية سيبقى محدوداً . ذلك أن عين الفصلات السياسية الضرورية للثورة لن تكون متوفرة »[١٤٣] .

اللعنة إن فعلت ، واللعنة إن لم تفعل . في هذه السلسلة من التحديدات المنحلَّة ، تنبثق الثورات أوهام عقول مهووسة جنسيّاً تتكشف بعد تحليل أدقّ عقولاً عاجزة حتى عن

الجنون الذي يحترمه فاتكيوتس بحق ـ وهو جنون إنساني ، لا عربي ؛ محسوس ، لا مجرّد ؛ لَيْجنسي ، لا جنسي .

تحتل المكانة المركزية من مجموعة فاتكيوتس مقالة برنارد لويس « التصورات الاسلامية للثورة » . وتبدو الاستراتيجية هنا مصفّاة منقّاة . إن كثيراً من القرّاء ليعرفون أن كلمة **ثورة** ومقارباتها المباشرة تعني لمتحدثي العربية اليوم ، ثورة* ؛ وهم سيعرفون ذلك أيضاً من مقدمة فاتكيوتس . إلا أن لويس لا يصف ما تعنيه **ثورة** حتى عين النهاية من مقالته ، بعد أن يكون قد ناقش تصورات مثل **دولة** ، **فتنة** ، **وبغاة** في سياقها التاريخي والديني في الغالب . والنقطة < المثارة > هنا هي ، رئيسياً ، أن « المبدأ الغربي < القائل > بحق مقاومة الحكومة الفاسدة أجنبي على الفكر الاسلامي » مما يقود إلى «الانهزامية» و « الاستكانيّة » كموقفين سياسيين . وليس ثمة من نقطة واحدة في المقالة يدرك عندها المرء بثقة أين يُفترض أن هذه المصطلحات جميعاً تحدث إلا في مكان ما من تاريخ الألفاظ . وقريباً من نهاية المقالة ، يأتي هذا :

> « في البلدان الناطقة بالعربية كانت كلمة مختلفة قد استخدمت لـ « **الثورة** » . ويعني الجذر **ث ـ و ـ ر** في العربية الكلاسيكية النهوض (ع . م . نهوض جمل) ، الاستثارة أو التحرّك ، ومن هنا خصوصاً في الاستعمال المغربي ، التمرد . وهي كثيراً ما تستخدم في سياق تأسيس<دولةذات> سيادة مستقلة صغيرة ؛ وهكذا ، فان من يسمّون ملوك الطوائف ، مثلاً ، الذين حكموا اسبانيا في القرن الحادي عشر بعد تفكّك الخلافة في قرطبة ، يسمون **ثوار** < أ > (مفرد **ثائر**) . ويعني الاسم < المصدر > **ثورة** ، أولاً ، الهيجان ، كما في العبارة المقتبسة في الصحاح ، وهو معجم عربي قروسطي سويّ ، (**انتظر حتى تسكن هذه الثورة**)ـ وتلك وصية بالغة الملاءمة . أما الفعل فان العِجِي** يستخدمه بالصيغة **ثَوران** أو **إثارة فتنة** ، بوصفه أحد الأخطار التي ينبغي أن تثبّط همة الانسان عن ممارسة واجب مقاومة الحكومة الفاسدة . **والثورة** هي المصطلح الذي استخدمه الكتاب العرب في القرن التاسع عشر للثورة الفرنسية ، واستخدمه خلفاؤهم للثورات المقبولة ، الداخلية والخارجية ، في زمننا الحاضر »(١٤٤) .

يزدحم المقطع كله بالتعالي وسوء النية والنظرة . لماذا تقحم فكرة الجمل الناهض كجذر اشتقاقي للثورة العربية الحديثة إلا كطريقة بارعة لتجريح الحديث وإضعافه ؟ وغرض لويس هو بشكل مكشوف أن يحطّ الثورة من المكانة العالية المعاصرة لها إلى ما لا يعدو في نبله (أو جماله) جملاً يكاد يرفع نفسه عن الأرض . الثورة هيجان ، فتنة ، تأسيس<دولةذات>

---

* واضح أن هذه الجملة حشو بالنسبة للقارىء العربي . لكنها في النص الانكليزي تترجم كلمة « ثورة » العربية إلى معادلتها الانكليزية Revolution . لذلك يمكن أن تترجم الجملة كما يلي : « إن كثيراً من القرّاء يعرفون ما تعنيه كلمة ثورة ومقارباتها المباشرة لمتحدثي العربية اليوم » .

** هكذا في النص al- Iji .

سيادة مستقلة صغيرة - ولا شيء أكثر ؛ وأفضل نصيحة (لا يمكن ، فيما يبدو ، أن يقدمها سوى باحث أو سيِّد غربي) هي « انتظر حتى تسكن الثورة » . ومن هذا المسرد المزدري للثورة ، لن يكون في وسع المرء أن يعرف أن أعداداً لا تحصى من البشر ملتزمون بها التزاماً فعّالاً ، بطرق هي من التعقيد والتشابك بحيث يعجز عن ادراكها حتى < خبرة > لويس البحثية المتهكمة . لكن هذا النمط من الوصف المجوهَر هو الطبيعي بالنسبة للدارسين وصانعي السياسة المهتمين بالشرق الأوسط : ان التحركات الثورية بين « العرب » هي من الأهمية والعواقب بقدر ما هو نهوض جمل عن الأرض ، وتستحق من الاهتمام ما تستحقه ثرثرة قرويين سذَّج . وسيكون كل ما كتبه المستشرقون من مادة شرائعية ، للسبب العقائدي نفسه ، عاجزاً عن أن يوضح أو يُعِدَّ المرء للغليان الثوري الأكيد في العالم العربي في القرن العشرين . يلمِّح ربط لويس بين الثورة وبين جمل ينهض وبالهيجان بشكل عام (لا بالصراع من أجل قيم) بصراحة تتجاوز ما هو من عادته إلى أن العربي لا يكاد يكون أكثر من كائن عصابي جنسيّ . فكل لفظة من الألفاظ أو العبارات التي يستخدمها لوصف الثورة مشربة بالجنسية : حرّك ، أثار ، يقوم . لكنها في معظمها جنسية « سيئة » تلك التي ينسبها إلى العرب . وفي نهاية المطاف ، فما دام العرب غير مجهزين في الواقع للعمل الجاد ، فان هيجانهم < ثورانهم > الجنسي لا يتجاوز في نبله جملاً يقوم . وبدلاً من الثورة ، ثمة الفتنة ، وتأسيس < دولة ذات > سيادة صغيرة ، ثم مزيد من الهيجان ، ويعادل ذلك القول بأن العربي بدلاً من الجماع غير قادر على أن يحقق إلا المداعبة ، وجلد عميرة ، والادخال والاخراج قبل القذف . وهذه ، في اعتقادي ، هي تضمينات < كلام > لويس ، رغم كل ما قد يحيط بمعرفته من براءة ، وما في لغته من لهجة حديث رفيعة . ذلك أنه ما دام حسّاساً إلى هذه الدرجة بالظلال الفرقية التي تملكها الكلمات فلا بدّ أنه يعي ما لكلماته هو من ظلال فرقية أيضاً .

يمثّل لويس حالة شيقة للدراسة المتقصّية لأن مكانته في العالم السياسي للمؤسسة الانجلو- أميركية شرق الأوسطية مكانة المستشرق المتفقه ، وكل ما يكتبه مشبع بـ « سلطة » < هذا > الحقل . بيد أن عمله لعقد ونصف العقد على الأقل لم يزل بصورة رئيسية عقائدياً بحدّة ، رغم محاولاته المختلفة < لاستخدام > اللطافة الخفية والمفارقة الفكهة . وإنما أذكر عمله قريب العهد مثلاً كاملاً للجامعي الذي يزعم أن عمله < يمثل > البحث الموضوعي التحرري ، لكن عمله في الحقيقة يكاد يكون إعلاماً دعائياً ضد مادة دراسته . إلا أن هذا لا ينبغي أن يفاجىء الانسان الذي ألف تاريخ الاستشراق ؛ فهو ليس إلا الأخيرة - وفي الغرب ، الأقل تعرضاً للنقد - بين فضائح « تراث البحث » .

لقد بلغ من حدة تصميم لويس على أن يفضح ، ويضعف ، ويجرِّح ويشوّه <سمعة> العرب والاسلام أن قواه كباحث وكمؤرخ بدت وكأنها تخونه . فهو ينشر ، مثلاً ، فصلاً بعنوان « ثورة الاسلام » في كتاب صادر عام ١٩٦٤ ، ثم يعيد نشر معظم هذه المادة بعد

اثنتي عشرة سنة ، بتغييرات طفيفة تلائم مكان النشر الجديد (وهو في هذه الحالة < مجلة > **تعليق**) وبعنوان جديد « عودة الاسلام » . ومن « ثورة » إلى « عودة » ثمة تغيُّر نحو الأسوأ طبعاً ، تغير يقصد له لويس أن يوضح لجمهوره الأخير لماذا ما يزال المسلمون (أو العرب) يرفضون أن يهدأوا ويقبلوا سلطان اسرائيل على الشرق الأدنى .

لِنمعنِ النظر في كيف يفعل ذلك . في كلتا قطعتيه يذكر لويس أحداث شغب ضد الامبريالية وقعت في القاهرة عام ١٩٤٥ . ويصفها في كلا الموضعين بأنها ضد اليهود . غير أنه لا يخبرنا في أي الحالتين بأي صورة كانت الأحداث ضد اليهود ؛ بل إنه في الواقع يقدّم ، دليلاً مادياً على كونها ضد اليهود ، المعلومات المفاجئة شيئاً ما ، أن « عدداً من الكنائس ، الكاثوليكية ، والأرمنيّة ، واليونانية الأرثوذكسية ، هوجمت وأصيبت بأضرار » . انظر في الصورة الأولى ، المكتوبة عام ١٩٦٤ :

« في ٢ تشرين الثاني عام ١٩٤٥ ، دعا القادة السياسيون في مصر إلى مظاهرات في ذكرى وعد بلفور . وتطوّرت هذه المظاهرات بسرعة إلى شغب هائج ضد اليهود ، هوجمت خلاله وأصيبت بأضرار كنيسة كاثوليكية ، وكنيسة أرمنية ، وكنيسة يونانية ارثوذكسية . ما هي ، قد يسأل المرء ، علاقة الكاثوليك ، الأرمن ، واليونانيين ، بوعد بلفور .؟ »[١٤٥] .

والآن صورة **تعليق** المعدولة ، المكتوبة عام ١٩٧٦ :

« إذ أصبحت الحركة القومية شعبية بصورة أصيلة ، صادقة ، أصبحت كذلك أقل قومية وأكثر دينية ـ وبكلمات أخرى ، أقل عربية وأكثر اسلامية . ففي أوقات الأزمات ـ ولقد كان ثمة العديد منها في العقود الأخيرة ـ يطغى الولاء الغريزي الجماعي على كل ولاء آخر . وقد تكفي بضعة أمثلة . في ٢ تشرين الثاني عام ١٩٤٥ ، قامت مظاهرات في مصر [لاحظ هنا كيف تحاول العبارة « قامت مظاهرات » إظهار الولاء الغريزي ؛ أما في الصورة المعدولة الأولى فقد كان « القادة السياسيون » مسؤولين عن الحدث] في ذكرى اصدار الحكومة البريطانية لوعد بلفور . ورغم أن هذا لم يكن بالتأكيد في نية القادة السياسيين الذين رعوا المظاهرة ، فقد تطورت بسرعة الى شغب هائج ضد اليهود وتطور الشغب الهائج ضد اليهود إلى انفجار أكثر شمولاً هوجم خلاله وأصيب بأضرار عدد من الكنائس ، الكاثوليكية ، والأرمنية ، واليونانية الأرثوذكسية [تغيير آخر مفيد : الانطباع الذي يخلق هنا هو أن كثيراً من الكنائس ، من أنماط ثلاثة ، هوجمت ؛ أما الصورة المعدولة الأولى فقد خصصت ثلاث كنائس] »[١٤٦] .

وغرض لويس التماحكي ، لا البحثي ، هو أن يظهر ، هنا وفي أماكن أخرى ، أن الاسلام عقائدية لا سامية ، لا دين فقط . وهو يواجه بعض الصعوبة المنطقية في محاولته تأكيد أن الاسلام ظاهرة جماهيرية مخيفة وأنه في الوقت نفسه « ليس شعبياً بصورة أصيلة صادقة » . لكن هذه المشكلة لا تعيقه طويلاً . وكما تظهر الصورة المعدولة الثانية للنادرة المتميزة التي يرويها ، فانه يتابع ليعلن أن الاسلام ظاهرة قطيعية أو جماهيرية لا عقلانية ،

تسيطر على المسلمين بالشبوب الانفعالي ، والغريزة ، والأحقاد الجارفة . والغرض من عرضه كله هو أن يخيف جمهوره ، أن يجعله يرفض أبداً أن يتنازل عن قدر بوصة للاسلام . وتبعاً للويس ، فان الاسلام لا يتطور ، كما لا يتطور المسلمون ؛ بل إنهم كائنون وحسب ، وينبغي أن يراقبوا بسبب ذلك الجوهر الصافي فيهم (تبعاً للويس) الذي يشتمل على كراهية عريقة متجذرة للمسيحيين واليهود . ولويس في كل مكان يكبح جماح نفسه ويمتنع عن اصدار تقريرات مثيرة كهذه صراحة ؛ وهو حريص على أن يقول دائماً إن المسلمين طبعاً ليسوا لا ساميين بالطريقة التي كانها النازيون ، غير أن دينهم يمكن بسهولة بالغة أن يسلم نفسه للاسامية ، وأنه < في الواقع > قد فعل ذلك . وكذا هي الحال بالاشارة إلى العنصرية العرقية ، والعبودية ، والشرور الأخرى « الغربية » نوعاً . ولباب عقائدية لويس المتعلقة بالاسلام هو أن الاسلام لا يتَغيَّـر أبداً ؛ ورسالته التبشيرية الآن هي أن ينبيء القطاعات المحافظة بين الجمهور القارىء اليهودي ، وأي انسان آخر يودُّ أن يسمع ، أن أي مسرد سياسي ، أو تاريخي ، أو بحثي للمسلمين ينبغي أن يبدأ أو ينتهي بحقيقة أن المسلمين مسلمون :

« فأن يعترف < المرء > بأن حضارة بأكملها يمكن أن تتخذ الدين ولاء أوَّل لها أمر كبير . حتى اقتراح أمر كهذا يعتبر مسيئاً لدى التحرريين من أصحاب الرأي ، المائلين أبداً على استعداد لاتخاذ موقف حماية مظلِّل ، باسم أولئك الذين يعتبرونهم تحت وصايتهم . وينعكس هذا الآن في العجز القائم ، سياسياً ، وصحافياً ، وبحثياً على حد سواء ، عن ادراك أهمية عامل الدين في الشؤون الحاضرة للعالم الاسلامي ، وفي اللجوء الناتج عن ذلك إلى لغة الجناح اليساري والجناح اليميني ، والتقدمي والمحافظ ، وما إليها من المصطلحات الغربية ، التي يبلغ استخدامها في إيضاح الظواهر السياسية الاسلامية من الدقة والاضاءة ما يبلغه مسرد لمباراة <في لعبة> الكريكيت يقدّمه مراسل <صحفي مختص بلعبة> البيسبول .[ولويس مغرم بهذا التشبيه إلى درجة أنه يقتبسه حرفياً من مماحكته المكتوبة عام ١٩٦٤] »(١٤٧) .

في عمل لاحق ، يخبرنا لويس أي المصطلحات أدق وأكثر فائدة ، رغم أن المصطلحات < التي يذكرها > لا تبدو أقل « غربية » (مهما كانت « غربية » تعني) : فالمسلمون ، مثل معظم الشعوب المستعمرة سابقاً ، عاجزون عن أن يقولوا الحقيقة أو حتى أن يروها . وهم ، تبعاً للويس ، مدمنون على الأسطوريات ، جنباً إلى جنب مع « ما يسمّى المدرسة التنقيحية في الولايات المتحدة ، التي تنظـر إلى الوراء إلى عصر ذهبي من الفضيلة الأمريكية وتعزو جميع الآثام والجرائم في العالم عملياً الى المؤسسة الحاضرة في بلادهم »(١٤٨) . وعدا عن كونها مسرداً خبيثاً وخاطئاً كلياً للنظرية التنقيحية ، فان مثل هذه الملاحظة مصممة لوضع لويس في مكانة المؤرخ العظيم الذي يسمو فوق التخلف وضعف النمو التافه لدى من هم مجرد مسلمين وتنقيحيين .

غير أن لويس ، من حيث الدقة ، ومن حيث أنه يعيش بالقاعدة التي يقررها : « إن

الباحث ، مع ذلك ، لن يخضع لتحيزاته وأهوائه » يفتقر إلى اللياقة مع نفسه ومع القضية التي يتبناها . فهو ، مثلاً ، يردد الدعوى العربية ضد الصهيونية (مستخدماً اللغة السائرة للقوميين العرب) دون أن يذكر في الوقت نفسه ـ في أي مكان ، وفي أي من كتاباته ـ أنه كان ثمة غزو صهيوني واستعمار لفلسطين علـى الرغم من ، وبتعارض مع ، السكان الأصليين العرب . وما من اسرائيلي ينكر ذلك ، لكن لويس المؤرخ المستشرق يسقطه <من كلامه> . وهـو يتحـدث عن غياب الديمقراطية من الشرق الأوسط ، باستثناء إسرائيل ، دون أن يذكر مرة واحدة تعليمات الدفاع الطارئة التي تستخدمها اسرائيل لحكم العرب ؛ وليس لديه ما يقوله كذلك عن « الاعتقال الوقائي » للعرب في اسرائيل ، أو عن عشرات المستعمرات غير القانونية في الضفة الغربية وغزة المحتلتين عسكرياً ، أو عن فقدان العرب لحقوق الانسان ، وأولها حق الهجرة ، في فلسطين سابقاً . وبدلاً < من هذا كله > ، فان لويس يسمح لنفسه بحرية الباحث في أن يقول إن « الامبريالية والصهيونية [فيما يتعلق بالعرب] كانتا مألوفتين لزمن طويل تحت اسميهما القديمين ، المسيحيين واليهود »[١٥٠] .

ويقتبس من آراء تي . إي . لورنس في « الساميين » ليعزز دعواه ضد الاسلام ، ولا يناقش الصهيونية أبداً بموازاة الاسلام (كما لو كانت الصهيونية حركة فرنسية ، لا حركة دينية) ، وهو يحاول في كل مكان أن يظهر أن أي ثورة في أي مكان هي في أفضل الحالات شكل من أشكال « الألفيّة الهائنة العلمانية »* .

سوف يجد المرء هذا النمط من الاجراءات أقل إثارة للاعتراض إذا اعتبرها إعلاماً دعائياً سياسياً ـ وذلك ما هي ، طبعاً ـ لولا أنها مرفقة بمواعظ في الموضوعية ، والعدالة ، والتجرد < التي يتحلى بها > المؤرخ الحق ، ويتضمّن ذلك دائماً أن المسلمين والعرب عاجزون عن أن يكونوا موضوعيين ، أما المستشرقون مثل لويس الذين يكتبون عن المسلمين والعرب فانهم ، تحديداً ، وبحكم تدريبهم ، وبمجرد كونهم غربيين ، موضوعيون . وذلك هو أوج الاستشراق من حيث هو مذهبية جامدة لا تقتصر على أن تحط من قدر موضوعها وتشينه ، بل إنها كذلك تعمي ممارسيها . لكن دعنا نصغِ أخيراً إلى لويس يخبرنا كيف ينبغي على المؤرخ أن يسلك . ولنا ملء الحق في أن نسأل ما إذا كان الشرقيون فقط عرضة للتحيزات والأهواء التي يهاجمها معنِّفاً :

« إن ولاء [المؤرخ] قد يُؤثِّر فعلاً في اختياره لموضوع بحثه ؛ غير أنه لا ينبغي أن يؤثر على معالجته له . واذا حدث ، خلال < تطور > أبحاثه ، أن وجد أن المجموعة التي يوحد هويته بها دائماً على حق ، وتلك المجموعات الأخرى التي هي في نزاع معها دائماً على خطأ ، فمن المستحسن له بحق أن يتساءل بشكٍّ عن سلامة استنتاجاته ، وأن يعيد امتحان الفرضية التي قام على أساسها باختيار أدلته وتفسيرها ؛ ذلك أنه ليس في طبيعة المجتمعات البشرية

* الألفية : الايمان بالعصر الألفي الهانىء الذي يحكم فيه المسيح العالم .

[ومجتمع المستشرقين أيضاً ، كما يفترض] أن تكون دائماً على حق.

أخيراً ينبغي على المؤرخ أن يكون عادلاً ونزيهاً في الطريقة التي يقدِّم بها القصة . ولا يعني ذلك القول بأن عليه أن يقتصر على ترداد عارٍ للحقائق المثبتة بدقة بل إن المؤرخ في مراحل عديدة من عمله لا بد أن يصوغ فرضيات ويصدر احكاماً . والشيء المهم هو أن عليه أن يفعل هذا بشكل واعٍ وصريح ، مراجعاً الأدلة التي تدعم استنتاجاته وتلك التي تضعفها ، ممتحناً التفسيرات المحتملة المتعددة ، ومقرراً بصراحة ما هو قراره ، ولماذا وكيف توصل إليه »(١٥١) .

أن نبحث عن حكم واعٍ ، عادل ، وصريح للويس عن الاسلام الذي عالجه بالطريقة التي بها عالجه ، هو أن نبحثُ دون جدوى . فهو يفضل أن يعمل ، كما رأينا ، بالايحاء والاشارة الغامزة . بيد أن المرء يشك في أنه يفعل ذلك عن وعي (باستثناء محتمل هو <موقفه من>القضايا «السياسية»مثل تأييد الصهيونية، ومعاداةالقومية العربية، والروح الجامحة للحرب الباردة) إذ أنه سيقول دون شك إن تاريخ الاستشراق بأكمله ، الذي هو متلقٍ وارثٌ له ، قد جعل هذه الاشارات الغامزة والفرضيات حقائق لا جدال فيها .

قد تكون أقل هذه « الحقائق » القاطعيّة عرضة للجدال ، وأكثرها غرابة وشذوذاً (إذ أن من الصعب جداً أن يصدق المرء أن من الممكن أن تقرّر وتُتَبنى بالاشارة إلى أي لغة أخرى) ، أن اللغة العربية ، من حيث هي لغة ، هي عقائدية خطرة . وتشكِّل الشاهد الكلاسيكي لهذه النظرة إلى العربية مقالة إي.شوبي « تأثير اللغة العربية على التركيب النفسي للعرب »(١٥٢) . ويوصف مؤلف المقالة بأنه « عالم نفس تلقى تدريبه في كلا علم النفس الطبي وعلم النفس الاجتماعي » ، ويفترض المرء بداهة أن السبب في كون آرائه لقيت رواجاً كهذا هو أنه عربي (وعربي دائن لذاته ، علاوة) . والمنظومة التي يقترحها المؤلف ساذجة إلى درجة تثير الشفقة ، وربما كان ذلك لأنه ليس لديه أدنى مفهوم لماهية اللغة وكيف تفعل اللغة . على أي حال ، إن العناوين الفرعية لمقالته لتفصح بالكثير عن قصته ؛ فالعربية تتميز بـ « ضبابية عامة للفكر » و « الافراط في التأكيد على العلامات اللغوية » . و « الافراط في الجزم والمبالغة » . ويكثر الاقتباس من شوبي والاشارة اليه كسلطة مرجعية لأنه يتحدث مثل < صاحب > سلطة ولأن ما يفترضه هو نوع من العربي الأبكم الذي هو في الوقت نفسه فارس يمتلك ناصية الكلمات عظيم يلعب ألعاباً دون قدر كبير من جدية ودونما هدف . والبكم جزء هام مما يتحدث شوبي عنه ، اذ أنه في مقالته كلها لا يقتبس مرة واحدة من الأدب الذي يفخر به العربي فخراً لا حدود له. أين تؤثر العربية ، إذن ، على العقل العربي ؟ حصرياً ضمن العالم الأساطيري الذي يخلقه الاستشراق للعربي . فالعربي علامة للبكم موحداً بدرجة عالية حتى اليأس من الافراط في الافصاح ، الفقر موحداً بالافراط . وإن كون نتيجة كهذه يمكن أن تبلَغ بوسائل فقه لغوية ليشهد على النهاية المحزنة

لتراث فقه لغوي كان معقداً متشابكاً سابقاً ، يتمثّل اليوم في أفراد نادرين جداً فقط . إن اعتماد المستشرق اليوم على « فقه اللغة » هو آخر عاهات فرع من فروع المعرفة بحثيّ تحوّل كليّاً إلى معرفة خابرة عقائدية في العلوم الاجتماعية .

في كل ما لم أزل أناقشه،تلعب لغةالاستشراق دوراً طاغياً. فهي تقرن الأضداد بوصفها « طبيعية » ، وهي تقدّم الأنماط الانسانية بعبارات جاهزة ومناهج بحثية ، وهي تنسب الحقيقية والقدرة الاشارية لأشياء (هي ألفاظ أخرى) من اختراعها . ان اللغة الأسطورية إنشاء ، أي أنها لا يمكن أن تكون إلا منتظمة ؛ والمرء في الحقيقة لا يصنع الانشاء متى شاء ، أو التقريرات التي يتضمنها ، دون أن ينتمي أولاً ـ بشكل لا واعٍ في بعض الحالات ، إنما لا إرادياً في أية حال ـ إلى العقائدية والمؤسسات التي تضمن وجودها . وهذه المؤسسات هي دائماً مؤسسات مجتمع متقدم يتعامل مع مجتمع أقل تقدماً،ثقافةقوية تواجه ثقافة ضعيفة . والملمح الرئيسي في الانشاء الأسطوري هو أنه يخفي أصوله كما يخفي أصول ما يصفه . « فالعرب » يُعرضون في صور أنماط سكونية ، مثالية تقريباً ، لا كمخلوقات ذوي طاقة كامنة في طريقها إلى التحقق ولا كتاريخ يصنع . وتسمح القيمة المبالغ فيها التي يكدّسها < الاستشراق > فوق اللغة العربية للمستشرق بجعل اللغة معادلة للعقل ، والمجتمع ، والتاريخ ، والطبيعة . واللغة ، بالنسبة للمستشرق ، **تنطق** الشرقي العربي ، وليس العكس .

شرقيون ، شرقيون ، شرقيون . ثمة تضمينات خطيرة لنظام الاختلاقات العقائدية الذي ما فتئت أسميه الاستشراق ، لا لأنه فكرياً قابل للتجريح والطعن وحسب . ذلك أن الولايات المتحدة اليوم ذات استثمارات ضخمة في الشرق الأوسط ، أضخم مما لها في أي مكان آخر على وجه الأرض : وخبراء الشرق الأوسط الذين يقدمون المشورة لصانعي السياسة مفعمون بالاستشراق عن بكرة أبيهم تقريباً . ومعظم هذه الاستثمارات مبنية ، بشكل ملائم تماماً ، على أسس من الرمال ، ما دام الخبراء يشيرون بسياسات بناء على تجريدات قابلة للتسويق مثل النخبة السياسية ، والتحديث ، والاستقرار ، ومعظمها هي ببساطة النماذج المنمّطة الاستشراقية القديمة وقد كُسِيَت بالمصطلح السياسي المعاظل ، ومعظمها كان قاصراً تماماً عن وصف ما حدث منذ عهد قريب في لبنان أو قبل ذلك في المقاومة الشعبية الفلسطينية لاسرائيل . ويحاول المستشرق الآن أن يعاين الشرق بوصفه غرباً مقلّداً لا يستطيع ، تبعاً لبرنارد لويس ، أن يحسّن نفسه إلا حين تصبح قوميته « على استعداد للتلاؤم مع الغرب »(١٥٣) . واذا اتجه العرب ، أو المسلمون ، أو العالم الثالث أو الرابع ، أثناء ذلك ، وجهة غير متوقعة بعد كل حساب ، فلن يفاجئنا أن نجد مستشرقاً يخبرنا بأن ذلك يشهد على طبيعة الشرقيين المتأصلة واستحالة تغييرها ويبرهن ، من ثمَّ ، على أنهم غير أهل للثقة .

لا يمكن تفسير الاخفاقات المنهجية للاستشراق إما بالقول إن الشرق الحقيقي مختلف

عن الصور الوجهية التي يقدمها المستشرقون له ، أو بالقول إن المستشرقين ، ما داموا غربيين في معظم الحالات ، لا يمكن أن يتوقع منهم أن يمتلكوا حسّاً داخلياً بماهية الشرق . فكلتا هاتين المقولتين زائفة . وليست أطروحة هذا الكتاب أن يقترح أن ثمة شيئاً اسمه شرق حقيقي أو صحيح (اسلامي ، أو عربي ، أو أي شيء آخر) ؛ كما أنها ليست أن يُقدِّم تأكيداً للامتياز الحتمي لمنظور « داخلي » بالقياس إلى منظور « خارجي » ، لنستخدم تمييز روبرت ك . ميرتُن المفيد . بل على العكس ، فأنا ما برحت أطرح منظومة أن « الشرق » نفسه هو كيان مكوَّن مشكَّل ، وأن مفهوم أن ثمة فضاءات جغرافية ذات سكان أصليين ، « مختلفين » جذرياً ويمكن تحديدهم على أساس دين ما ، أو ثقافة ما ، أو جوهر عرقي ما ، يختص بذلك الفضاء الجغرافي ويلائمه ، هو إلى حد معادل فكرة تتطلب الكثير من النقاش والمناظرة . وأنا بالتأكيد لا أومن بالمقولة المحدودة بأن الإنسان الأسود فقط يستطيع أن يكتب عن السود ، والمسلم عن المسلمين ، وهكذا .

بيد أن الاستشراق ، رغم إخفاقاته ، ومصطلحه المعاظل الذي يثير الشفقة ، وعرقيته التي لا تكاد تحجب ، وجهازه الفكري الرقيق رقة الورق ، يزدهر اليوم بالأشكال التي حاولت أن أصفها . وبالفعل ، فان ثمة ما يدعو إلى القلق في كون تأثيره قد انتشر إلى « الشرق » نفسه : فصفحات الكتب والمجلات باللغة العربية (وباليابانية ، واللهجات الهندية المختلفة ، واللغات الشرقية الأخرى ، دون شك) تمتلىء بتحليلات من الدرجة الثانية لِـ « العقل العربي » ، والاسلام ، وأساطير أخرى ، يقوم بها < كتاب > عرب . وقد انتشر الاستشراق أيضاً في الولايات المتحدة الآن وقد أضافت الأموال والموارد العربية رهجة فتنةٍ لا يستهان بها إلى « الانشغال » التقليدي بالشرق الهام استراتيجياً . والحقيقة هي أن الاستشراق قد استُوعِب بنجاح من قبل الامبريالية الجديدة ، حيث لا تفنِّد منطلقاته السائدة ، بل إنها لتثبت وتؤكد ، المخطط الامبريالي المستمر للسيطرة على آسيا .

في الجزء الوحيد من الشرق الذي أستطيع أن أتحدث عنه بشيء من المعرفة المباشرة ، يمكن اعتبار التلاؤم المتبادل بين الطبقة المفكرة والامبريالية الجديدة أحد الانتصارات الخاصة للاستشراق . فالعالم العربي اليوم كوكب تابع ، فكرياً ، وسياسياً ، وثقافياً للولايات المتحدة . وليس هذا في ذاته بشيء يدعو إلى الرثاء ؛ غير أن الشكل المحدّد بعلاقة التكوكبية نفسه يدعو الى ذلك . خذ بعين الاعتبار أولاً أن الجامعات في العالم العربي تدار بشكل عام تبعاً لنسق ما موروث عن ، أو مفروض مباشرة من قبل ، قوة مستعمِرة سابقة . وتجعل الظروف الجديدة واقعيات المنهج الدراسي قبيحة حتى الرعب تقريباً : صفوف يحتشد فيها مئات الطلبة ، جهاز تدريس مدرب تدريباً سيئاً ، ومرهق بالعمل ، ويتلقى رواتب سيئة ، تعيينات سياسية ، الغياب شبه المطلق للأبحاث المتقدمة ولوسائل البحث العلمي ، وأهم من ذلك ، الافتقار إلى مكتبة واحدة لائقة في المنطقة بأسرها . وفيما كانت بريطانيا وفرنسا قد سيطرتا على الآفاق الفكرية في الشرق بفضل أهميتها وثرائها ، فان الولايات المتحدة هي التي

تحتل تلك المكانة الآن ، بصورة تؤدي إلى النتيجة التالية : وهي أن القلة من الطلاب الذين يبشرون بخير والذين ينجحون في الارتقاء عبر النظام < التعليمي > يتلقون التشجيع للحضور الى الولايات المتحدة لمتابعة دراساتهم العليا . وفيما يظل صحيحاً أن بعض طلاب العالم العربي ما يزالون يذهبون إلى أوروبا للدراسة ، فان الغالبية العظمى يأتون إلى الولايات المتحدة ؛ ويصدق هذا على طلاب ما يسمّى الدول الجذرية بقدر ما يصدق على الدول المحافظة كالمملكة العربية السعودية والكويت . والى جانب ذلك ، فان نظام الرعاية في <عالم>الدراسة ، والأعمال ، والبحث العلمي يضع الولايات المتحدة في موضع الآمرة ذات السلطة الكلية على الأمور ؛ فالمصدر مهما بلغ من عدم كونه مصدراً حقيقياً ، يعتبر الولايات المتحدة . ثمة عاملان يجعلان الموقف حتى إلى درجة أبعد وضوحاً نصراً للاستشراق . وبقدر ما يسع المرء أن يصدر تعميماً كاسحاً ، فان الميول المحسوسة للثقافة المعاصرة في الشرق الأدنى تسير على هدى النماذج الأوروبية والأمريكية . وحين قال طه حسين عام ١٩٣٦ عن الثقافة العربية إنها أوروبية ، لا شرقية ، فقد كان يسجّل هوية النخبة الثقافية المصرية ، التي كان هو أحد أعضائها المتميزين تميزاً كبيراً . ويصدق الشيء ذاته على النخبة الثقافية العربية اليوم ، على الرغم من أن التيار القوي من أفكار العالم الثالث المناهض للامبريالية الذي أخذ بالمنطقة بقوة منذ أوائل الـ ١٩٥٠ (ا ت) قد لطّف من حدة الحد الغربي للثقافة المسيطرة . وإضافة ، فان العالم العربي والاسلامي يبقى قوة من الدرجة الثانية على صعيد انتاج الثقافة ، والمعرفة ، والبحث . وعلى المرء هنا أن يكون واقعياً تماماً فيما يخص استخدام مصطلحات سياسة القوى لوصف الموقف السائد . فما من باحث عربي أو اسلامي يستطيع المخاطرة بتجاهل ما يحدث في المجلات البحثية ، والمعاهد ، والجامعات في الولايات المتحدة وأوروبا ؛ غير أن العكس ليس بصحيح . ليس هناك ، مثلاً ، مجلة رئيسية واحدة للدراسات العربية تصدر في العالم العربي اليوم ، بالضبط كما أنه ليس ثمة من مؤسسة تعليمية عربية واحدة قادرة على مضاهاة أماكن مثل اكسفورد ، وهارفرد ، و ج ك ل أ < جامعة كاليفورنيا ـ لوس أنجلس > في دراسة العالم العربي ، دع عنك أي موضوع آخر غير شرقي . والنتيجة المتوقعة لهذا كله هي أن الطلاب الشرقيين (والأساتذة الشرقيين) ما يزالون يريدون الحضور < إلى الولايات المتحدة > والجلوس عند أقدام المستشرقين الأمريكيين ، ثم العودة فيما بعد لتكرار الشعيرات اللغوية التي ما فتئت أصفها بأنها مذهبيات جامدة استشراقية على مسامع جمهورهم المحلي . ونظام إعادة انتاج كهذا يجعل من الحتمي أن يستخدم الباحث الشرقي تدريبه الأميركي ليشعر بالفوقية على أبناء وطنه لأنه قادر على « تدبُّر » النظام الاستشراقي < وفهمه واستخدامه > ؛ أما في علاقته بمن هم أسمى منه مكانة ، المستشرقين الأوروبيين والأمريكيين ، فانه سيبقى « المُخبر الذي ينتمي إلى السكان الأصليين » . وهذا هو بحق دوره في الغرب ، اذا كان من حسن الحظ بحيث يتاح له البقاء فيه بعد انهاء تدريبه المتقدِّم . <ومن ثمَّ >فان معظم المساقات الأولية في اللغات الشرقية تُدَرَّس من قبل « مخبرين أصليين » في

جامعات الولايات المتحدة اليوم ؛ وكذلك ، فان القوة ضمن النظام (في الجامعات ، والمؤسسات ، وما اليها) هي حصرياً تقريباً في أيدي غير الشرقيين ، رغم أن نسبة الشرقيين إلى غير الشرقيين بين الأساتذة المقيمين لا تعطي الأفضلية لغير الشرقيين إلى هذه الدرجة الجارفة .

ثمة إشارات أخرى كثيرة من أنماط مختلفة إلى الكيفية التي يتم بها الحفاظ على السيطرة الثقافية عن طريق القبول الشرقي بقدر ما يتمُّ عن طريق الضغط الاقتصادي المباشر الخام من قبل الولايات المتحدة . وإنها لصدمة موقظة أن نجد ، على سبيل المثال ، أنه فيما توجد عشرات من المنظمات لدراسة الشرق العربي والاسلامي في الولايات المتحدة ، فليس ثمة مؤسسة واحدة في الشرق لدراسة الولايات المتحدة ، وهي أعظم المؤثرات الاقتصادية والسياسية إطلاقاً في المنطقة . وأسوأ من هذا ، لا يكاد يكون ثمة من معهد ذي مكانة حتى متواضعة في الشرق مكرَّسٍ لدراسة الشرق < نفسه > . غير أن هذا كله ، في اعتقادي ، ضئيل بالمقارنةمع العامل الثاني الذي يسهم في انتصار الاستشراق: وهو حقيقة<طغيان> الاستهلاكية في الشرق . فالعالم العربي أو الاسلامي عامة عالق في صنارة نظام السوق الغربي . وما من أحد يحتاج إلى التذكير بأن النفط ، المورد الأعظم للمنطقة ، قد امتصَّ امتصاصاً كاملاً ضمن اقتصاد الولايات المتحدة . ولا أعني بذلك وحسب أن شركات النفط العظيمة واقعة تحت سيطرة النظام الاقتصادي الأميركي ؛ بل أعني أيضاً أن قاعدة عائدات النفط العربية ، كي لا نقول شيئاً عن التسويق ، والبحث ، والادارة الصناعية ، قائمة في الولايات المتحدة . وقد جعل هذا من أثرياء النفط العرب عملياً مستهلكين هائلين للصادرات الأميركية . والنقطة التي أثيرها هي أن العلاقة علاقة وحيدة الاتجاه ، تمثِّل فيها الولايات المتحدة زبوناً مختاراً لعدد ضئيل جداً من المنتجات (النفط ، واليد العاملة الرخيصة ، رئيسياً) ، ويمثِّل العرب مستهلكين شديدي التنوع لعدد هائل من منتجات الولايات المتحدة ، المادية والعقائدية .

وقد كان لهذا عواقب كثيرة . ثمة عملية تسوية هائلة للذوق في المنطقة ، متجسدة لا في الترانزستورات ، والجينز الزرقاء ، والكوكا كولا وحسب ، بل كذلك في الصور الثقافية للشرق التي توفِّرها وسائل الاعلام الأميركية وتستهلكها دون تفكير جماهير التلفاز الضخمة . وليست المفارقة الضدية المتجسدة في أن يعتبر عربي نفسه « عربياً » من النمط الذي تنتجه وتسوّقه هوليوود سوى النتيجة الأكثر بساطة لما أشير إليه .

وهناك نتيجة أخرى هي أن اقتصاد السوق الغربي وتوجّهه الاستهلاكي خلقا (ويخلقان بنسبة متسارعة) طبقة من المتعلمين يوجَّه تشكُّلُهم الفكري نحو إرضاء حاجات السوق . فثمة تأكيد كبير على الهندسة ، والأعمال ، والاقتصاد ، مما هو واضح ؛ لكن < طبقة > رجال الفكر < الانتلجنسيا > هي ذاتها عنصر مساعد فيما تعتبره الاتجاهات الرئيسية التي أطفئت في الغرب .

وقد رُسِم دور هذه < الطبقة > وصيغ لها بوصفها طبقة « مُحَدِّثَة » ، أي أنها تمنح

الشرعية والسلطة المرجعية لأفكار حول التحديث ، والتقدم ، والثقافة تتلقاها من الولايات المتحدة بصورة رئيسية . ويقوم الدليل الباهر على هذا في العلوم الاجتماعية و ، بما يفاجىء إلى درجة كبيرة ، بين المفكرين الجذريين الذين أخذوا ماركسيتهم بالجملة من نظرة ماركس التسلطية إلى العالم الثالث ، كما ناقشتها في مكان سابق من هذا الكتاب . وهكذا ، فاذ ينجلي كل شيء ثمة تقبل مشارك في صور الاستشراق ومذاهبه ، وثمة أيضاً تعزيز قوي جداً لهذا في التبادل الاقتصادي ، والسياسي ، والاجتماعي : فالشرق الحديث ، بايجاز ، يشارك في شَرْقَنَة نفسه .

لكنْ ، ختاماً ، ماذا عن بديل ما للاستشراق ؟ هل هذا الكتاب منظومة تتخذ موقفاً ضد شيء ما وحسب ، دون اتخاذ موقف **لصالح** شيء < آخر > إيجابي ؟ لقد تحدثت هنا وهناك خلال تطور هذا الكتاب عن منطلقات جديدة تقوم بتجريد ما يسمّى الدراسات الاقليمية من استعماريتها ـ أعمال أنور عبد الملك ، والدراسات التي نشرها أعضاء مجموعة هَلْ للدراسات شرق الأوسطية ، والتحليلات والاقتراحات المبتكرة التي قدمها باحثون متعددون في أوروبا ، والولايات المتحدة ، والشرق الأدنى ـ[١٥٥] غير أنني لم أحاول سوى أن أذكرها أو أُلمِحَ إليها بسرعة . لقد كان مشروعي وصفَ نظام معين من الأفكار ، لا إزاحة النظام واحلال نظام جديد محله ، بأي شكل . وإضافة ، فقد حاولت أن أثير طقماً كاملاً من الأسئلة العلائقية في مناقشة مشكلات التجربة الانسانية : كيف **يمثّل** المرء ثقافة أخرى ؟ ما هي **الثقافة الأخرى** ؟ هل مفهوم ثقافة (أو عرق ، أو دين ، أو حضارة) متميزة مفهوم مفيد ، أم أنه ينتهي دائماً إلى أن ينشبك إما في تهنئة الذات (حين يناقش المرء ثقافته الخاصة) أو في العدائية والعدوان (حين يناقش المرء الـ « آخر ») ؟ وهل تهم الفروق الثقافية ، والدينية ، والعرقية أكثر مما تهم الفصلات الاجتصادية ، أو السيا تاريخية ؟ كيف تكتسب الأفكار سلطة ، و « عاديَّة معيارية » ، بل حتى مقام الحقيقة « الطبيعية » ؟ ما هو دور المفكِّر ؟ هل هو موجود من أجل أن يظهر سَرَيانية الثقافة والدولة اللتين هو جزء منهما ؟ وأي أهمية ينبغي عليه أن يسند للوعي النقدي المستقل ، الوعي النقدي **الضدّي** ؟

آمل أن تكون بعض أجوبتي على هذه الأسئلة متضمَّنة فيما سبق ، لكنني قد أستطيع الحديث عن بعضها بصورة أكثر جلاء بقليل . إن الاستشراق ، كما وصفت خصائصه في هذه الدراسة ، يضع موضع التساؤ ل لا إمكانية البحث اللاسياسي وحسب ، بل كذلك حكمة قيام علاقة وثيقة بافراط بين الباحث والدولة . وجليٌّ بالقدر نفسه ، في اعتقادي ، أن الظروف التي تجعل الاستشراق نمطاً من الفكر مقنِعاً باستمرار سوف تستمر بالحاح : وتلك مسألة مؤسسية بشكل عام . على أية حال ، ثمة توقعٌ عقلاني لديَّ شخصياً بأنه ليس حتمياً أن يظل الاستشراق ، كما لا يزال حتى الآن ، دون تحدٍّ ، فكرياً وعقائدياً ، وسياسياً .

ما كنت لآخذ على عاتقي كتاباً من هذا النوع لولا أنني أومن أيضاً بأن ثمة تراث بحث

لا يبلغ الدرجة نفسها من الفساد ، أو على الأقل من العمى عن الواقع الانساني ، التي يصلها الطراز الذي ما برحت بصورة رئيسية أصوّره . فثمة اليوم عدد كبير من الباحثين الأفراد العاملين في حقول كالتاريخ الاسلامي ، والدين ، والحضارة ، والتركيب الاجتماعي ، وعلم الانسان ، < في العالم الاسلامي > الذين يمتلك عملهم قيمة عميقة كعمل بحثي . وتبدأ المصاعب حين يطغى التراث النقابي < المهني > للاستشراق على الباحث الذي لا يظل يقظاً دائماً ولا يظل وعيه الفردي كباحث على أهبة الاستعداد ضدّ الأفكار الموروثة التي تورَّث بسهولة مفرطة ضمن المهنة . ومن ثمَّ ، فان الاحتمال الأقوى هو أن يتم انتاج العمل الشيّق من قبل باحثين يكون ولاؤهم ولاء لفرع من فروع المعرفة محدد فكرياً ، لا لـ « حقل » كالاستشراق محدَّد إما شرائعياً ، أو امبريالياً ، أو جغرافياً . وثمة مثل شيّق قريب العهد هو دراسات كلِفورد غيرتس في علم الانسان ، واهتمام غيرتس بالاسلام من المحسوسية والتفردية بحيث أنه يستقي روح الحياة من المجتمعات والمشكلات المحددة التي يدرسها لا من طقوس الاستشراق ، وتصوراته المسبقة ، ومذاهبه .

من جهة أخرى ، إن الباحثين والنقاد الذين تلقوا تدريبهم في فروع الاستشراق التقليدية قادرون تماماً على تحرير أنفسهم من السترة المفصَّلة العقائدية القديمة . فتدريب جاك بيرك ومكسيم رودنسون < مثلاً > يقف على قدم المساواة مع أكثر أنماط التدريب الموجودة صرامة وانضباطاً ، غير أن ما يمنح الحيوية لاكتناهاتهما حتى لمشكلات تقليدية هو وعي الذات المنهجي لديهما . فلئن كان الاستشراق تاريخياً لم يزل معتداً بنفسه ، معزولاً بمناعة ، مفرطاً في الثقة ، وضعياً ، بطرقه ومقدماته ، إن إحدى الطرق التي يستطيع المرء بها أن يفتح نفسه لما يدرسه في الشرق أو عن الشرق هي أن يخضِع منهجه ، انعكاسياً ، للتحليل النقدي المتقصي . وهذا هو ما يميّز بيرك ورودنسون ، كلاً بطريقته الخاصة . فما يجده المرء في عمليهما هو دائماً ، وقبل كل شيء ، حساسية مباشرة للمادة الماثلة أمامهما ، ثم امتحان ، ذاتي مستمر لمناهجهما وممارساتهما ، ومحاولة دائبة لابقاء عملهما قادراً على الاستجابة للمادة لا لتصور مذهبي مسبق . ويقيناً أن بيرك ورودنسون ، مثل أنور عبد الملك وروجر أُوْوِنْ ، يعيان أن دراسة الانسان والمجتمع ـ سواء أكان شرقياً أو غير شرقي ـ تؤدَّى على الوجه الأفضل في الحقل العريض للدراسات الانسانية كلها ؛ ولذلك فان هؤلاء الباحثين هم قرّاء انتقاديون ، وطلاب لما يحدث في حقول أخرى . فتنبُّهُ بيرك إلى الاكتشافات الحديثة في علم الانسان البنيوي ، ورودنسون إلى النظرية علم الاجتماعية والسياسية ، وأوون إلى التاريخ الاقتصادي : كل ذلك يشكِّل مُصَوِّبات قيمةً ناجعة مستحضَرة من العلوم الانسانية المعاصرة إلى دراسة ما يسمى مشكلات شرقية .

بيد أنه لا مفرّ من حقيقة أننا حتى اذا تجاهلنا التمييز الاستشراقي بين « هم » وبين « نا » ، فان سلسلة قوية من الوقائع السياسية والعقائدية في النهاية تنفح تراث البحث اليوم .

وما من مهرب لأحد من التعامل مع الانقسام إلى شمال / جنوب ، إن لم يكن مع شرق / غرب ؛ من يملكون / من لا يملكون ؛ الامبريالي / المناهض للامبريالية ؛ الأبيض / الملون . وليس بوسعنا أن نتجاوز هذه الانقسامات كلها بالتظاهر بأنها غير موجودة ؛ بل على العكس ، فان الاستشراق المعاصر يعلّمنا الكثير الكثير عن عدم الامانة الفكرية الناتج من المراءاة بهذا الخصوص والذي تكون نتيجته زيادة الانقسامات حدة وتوتراً وجعلها أثيمة ودائمة في آن واحد . غير أن تراث بحث « تقدمياً » تماحكياً علناً ومؤمناً بصوابه دائماً ، يمكن بسهولة بالغة أن يتفسّخ وينتهي إلى هجوع مذهبي جامد ، وذلك احتمال لا يضيء النفس أيضاً .

إن إحساسي الخاص بالمشكلة لجليٌّ في طراز الأسئلة التي صغتها أعلاه . لقد علّمنا الفكر والتجربة الحديثان أن نكون حسّاسين يقظين لما هو منشبك في < عملية > التمثيل ، في دراسة الآخر ، في التفكير العرقي ، في القبول غير النقدي والذي يتم دون تفكير للسلطة والأفكار السلطوية ، في الدور الاجتماسي للمفكرين ، في القيمة العظيمة للوعي النقدي الشاكّ اللايقيني . واذا تذكرنا أن دراسة التجربة الانسانية تكون عادة ذات عاقبة أخلاقية ، كي لا نقول شيئاً عن العاقبة السياسية سواء بالمعنى الأفضل أو الأسوأ ، فقد لا نكون غير مكترثين بما نفعله كباحثين . وأي معيار أفضل للباحث من الحرية والمعرفة الانسانيتين . وربما كان ينبغي أن نتذكر أيضاً أن دراسة الانسان في المجتمع تقوم على التاريخ والتجربة الانسانيين ، لا على تجريدات يصدرها أساتذة الجامعات ، ولا على قوانين معمّاة مبهمة أو نُظُم اعتباطية . فالمشكلة اذن هي جعل الدراسة تلائم التجربة وجعلها بطريقة ما مشكَّلة من قبل التجربة ، التي ستضاء والتي قد تتغير بفعل الدراسة . وينبغي ، بأي ثمن ، أن يُتجنَّب هدف شرقنة الشرق مرة بعد مرة ، تجنباً يؤدي إلى نتائج لا يسعها إلا أن تصفِّي المعرفة وتخفف من غرور الباحث . فمن دون « الشرق » سيوجد باحثون ، ونقاد ، ومفكرون ، وكائنات بشرية . تكون التمييزات العنصرية والعرقية ، والقومية ، أقل أهمية بالنسبة لهم من المشروع المشترك لاعلاء شأن المجتمع الانساني .

إنني لأومن ، على الصعيد الايجابي ـ ولقد حاولت في أعمال أخرى أن أظهر ذلك ـ بأن قدراً كافياً من العمل يؤدّى اليوم في العلوم الانسانية لتزويد الباحث المعاصر بنظرات نافذة ، ومناهج ، وأفكار بميسورها أن تتخلّص من النماذج المنمّطة العرقية ، والعقائدية ، والامبريالية من النوع الذي قدّمه الاستشراق أثناء ارتقائه التاريخي . وأنا أعتبر إخفاق الاستشراق إخفاقاً إنسانياً بقدر ما هو إخفاق فكري ؛ ذلك أن الاستشراق ، إذ كان عليه أن يتّخذ موقف تضادٍّ لا يمكن تخفيفه بازاء منطقة من العالم اعتبرها أجنبيةً غريبة على عالمه الخاص ، أخفق في توحيد هويته بالتجربة الانسانية ، وأخفق أيضاً في رؤيتها كتجربة إنسانية . ويمكن الآن تحدي التسلّط العالمي للاستشراق ولكل ما يمثله ، إذا كان بمقدورنا أن نفيد من الارتقاء العام لعدد كبير من شعوب الأرض إلى < درجة > الوعي السياسي والتاريخي في القرن العشرين .

واذا كان لهذا الكتاب من فائدة في المستقبل ، فسيكون ذلك له بوصفه إسهاماً متواضعاً في < طرح > هذا التحدي ، وبوصفه تحذيراً : من أن أنظمة فكرية كالاستشراق ، وإنشاءات القوة ، والاختلاقات العقائدية ـ وكلها أصفاد من سبك العقل وصياغته ـ يمكن أن تصنع ، وتُطبَّق ، وتُحرس بسهولة مفرطة . وفوق كل شيء ، فإنني لآمل أن أكون قد أظهرت لقارئي أن الجواب على الاستشراق ليس الاستغراب. فلن يجد «شرقي» سابق العزاء في فكرة أنه بعد أن كان هو نفسه شرقياً فثمة احتمال ـ واحتمال قوي جداً ـ بأن يقوم بدارسة « شرقيين » جدد ـ أو « غربيين » ـ من صنع يديه . واذا كان لمعرفة الاستشراق من معنى ، فانه ليكمن في كونها تذكيراً بالانحلال الاغوائي للمعرفة ، أي معرفة ، وفي أي مكان ، وفي كل زمان .

إشارات

*** في صفحات تالية يجد القارىء الاشارات كاملة بنصها الانكليزي . أما الاشارات المترجمة هنا فتقتصر على تلك التي ترد فيها عبارات أو كلمات ذات دلالة قد تغني القارىء العربي ، دون ذكر أسماء المؤلفين وعناوين المراجع الواردة في الاشارات الأصلية . وقد اكتفي في الاشارات العربية بترجمة عناوين عدد من الكتب إما لأنها صدرت بالعربية أو من أجل السياق العام للجملة . أما أرقام الاشارات هنا فقد بقيت كما هي في النص الأصلي .**

* استخدمت في الاشارات الرموز التالية :

را : راجع

يلي : أدناه ، في هامش لاحق .

سا : المرجع الوارد في الهامش السابق .

<المرجع المذكور > : تشير الى المرجع ، مقالة أو كتاباً ، الذي يورده المؤلف في الهامش الأصلي الانكليزي .

المقدمة

١٦. المقطع الكامل ،الذي لا تثبته ترجمة هَوْرْ وسميث ،يوجد في كتاب غرامشي < المذكور في الاشارة>

الفصل الأول

مجال الاستشراق

١ . هذا الاقتباس ، والاقتباس السابق له من خطاب آرثر جيمس بلفور في مجلس العموم ، مأخوذان من < المرجع المشار اليه > . را . أيضاً < المرجع المشار اليه > . كان خطاب بلفور دفاعاً عن سياسة إلدُن غُورسْت في مصر ؛ ومن أجل مناقشة للموضوع را. < المرجع المشار اليه> .

٢ . را . كذلك < المرجع المذكور > حيث يشار إلى أن بلفور قد تحدث حتى في وقت متأخر ، هو ١٩٢٦ ، عن مصر ـ دون حسٍّ بالمفارقة الفكهة ـ بوصفها « دولة مستقلة » .

٦ . ومن أجل وجهة نظر بريطانية في السياسة البريطانية في مصر تتعارض مع نظرة كرومر ، را . < المرجع المذكور > . وثمة مناقشة قيمة للمعارضة المصرية للحكم البريطاني في < المرجع المذكور > .

٨ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١٠ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١١ . توجد العبارة في < المرجع المذكور > .

١٨ . را . أيضاً < المرجع المذكور ، حيث يقول > : « وكان ذا أهمية خاصة التشريع الحادي عشر الذي قضى بتأسيس كراسٍ لتدريس العبرية ، واليونانية ، والعربية ، والكلدانية في الجامعات الرئيسية . وكان صاحب الاقتراح ريموند لَلْ ، الذي دعا إلى تعلم العربية بوصفه أفضل الوسائل لارتداد العرب < الى المسيحية > . ورغم أن التشريع بقي دون تأثير تقريباً لندرة معلمي اللغات الشرقية ، فان قبوله يشير إلى نموّ الفكرة التبشيرية في الغرب . وقد كان غريغوري العاشر أمل قبل ذلك بارتداد المغول < الى المسيحية > ، كما كان الاخوة الفرنسيسكان قد توغلوا إلى أعماق آسيا في حماستهم التبشيرية . ومع أن هذه الآمال لم تتحقق ، فان الروح التبشيرية تنامت » .

١٩ . ومن أجل موقف معاكس دال را . < المرجع المذكور > .

٣١ . ومن أجل مزيدٍ من المناقشة للتمييز الأوروبي ـ الشرقي ، را . < المرجع المذكور > .

٤٦ . والنقطة التي يثيرها غالان هي أن ديربيلو قدّم معرفة حقيقية ، لا خرافة أو اسطورة من النوع الذي يرتبط في الذهن « بعجائب الشرق » .

٤٧ . من أجل حالة المعرفة الاستشراقية قبل ديربيلو مباشرة ، را . < المرجع المذكور > .

٥٣ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٦٨ . مقتبس من < المرجع المذكور > .

٦٩ . ولم يكن بونابرت هنا كلبياً . ويروى عنه أنه ناقش < كتاب > فولتير ماهومت مع غوته ، ودافع عن الاسلام .

٧٩ . وذلك بَيِنٌ في < المرجع المذكور > .

٨٠ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٨١ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٨٣ . ومن أجل وصف دقيق لـ دوليسبس وروِدس بوصفهما إسراريَّيْن < صوفيين > را . < المرجع المذكور > .

٨٤ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٩٧ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١٠٧ . ثمة خلاصة وافية لآراء كهذه تسرد وتنقد في < المرجع المذكور > .

الفصل الثاني

البنى الاستشراقية واستبناء البنى

٢ . ثمة مسرد مضيء لهذه الرؤى واليوتوبيات في < المرجع المذكور > .

٤ . من أجل مادة تضيء الموضوع را . < المراجع المذكورة > . وثمة قدر عظيم من المعلومات في

<المراجع المذكورة> . وهناك دراستان قصيرتان لا غنى عنهما هما < المرجعان المذكوران > .

٦ . يطرح هذه النظرة الى هردر بوصفه شعبوياً وتعددياً، أشعيا برلين في < المرجع المذكور > .

٧ . من أجل مناقشة لمتخللات أساسية وتمثيلات كهذه را . < المرجع المذكور > .

٨ . هناك عدد ضئيل من الدراسات لهذا الموضوع الذي لم يدرس إلا قليلاً . من الدراسات المعروفة جيداً < المراجع المذكورة > .

١٢ . من أجل هذه التفصيلات وغيرها را . < سا . > .

١٩ . من أجل مفاهيم « الاتمامية » ، « يزوّد » ، « الابتهال »را . < المرجع المذكور > . < المفاهيم الثلاثة تشترك في الجذر SUPPLY> .

٢٠ . من أجل قائمة غير كاملة بطلاب ساسي وتأثيره را . يوهان فُوْك < المرجع المذكور > .

٢١ . يوجد وصف فوكو وتمييزه لخصائص سجل المحفوظات في <المرجع المذكور>. يلاحظ غابرييل مونو ، وهو معاصر لرينان أصغر سناً ، وثاقب الفكر ، أن رينان لم يكن ثورياً على الاطلاق في اللغويات ، أو علم الآثار ، أو التأويل ، لكنه كان على درجة أوسع وأكثر دقة من المعرفة من أي انسان في مرحلته ، ولذلك كان ممثلها الأكثر بروزاً . را . < المرجع المذكور > .

٢٣ . تنتشر ملاحظات نيتشه عن فقه اللغة في كل مكان من عمله . را . ، بشكل رئيسي ، ملحوظاته الاعدادية لـ < المرجع المذكور > المأخوذة من دفاتر ملحوظاته للفترة كانون الثاني ـ تموز ١٨٧٥ . . . وكذلك المقاطع على اللغة والمنظوريّة في إرادة القوة .

٢٦ . والفصل الافتتاحي كله < الكتاب الأول من المرجع المذكور > هو عملياً موسوعة كاملة من العنصرية العرقية الموجهة ضد الساميين (أي المسلمين واليهود) . وبقية الرسالة مرشوشة بسخاء بالمفهومات ذاتها ، كما هي الحال في كثير من أعمال رينان الأخرى ، بما فيها مستقبل العلم ، وخصوصاً إشارات رينان .

٢٨ . يعالج عملان لجان بومبيه توسّط رينان بين الدين وفقه اللغة بتفصيل قيّم <المرجعان المذكوران> وثمة مسرد أقرب عهداً في < المرجع المذكور > . لكن الوصف السوائي ـ المقدّم في إطار معطيات نزوع رينان الديني إلى درجة أكبر ـ ما يزال قيماً كذلك . < المرجع المذكور > والصفحات < المعطاة > مفيدة فيما يتعلق بالعلاقات بين فقه اللغة ، والفلسفة ، والعلم .

٣١ . بالاضافة إلى تجريح <نظرية > الأصول العدنية للغة وإبطالها ، فقد جُرحت وأبطلت أحداث أخرى ـ الطوفان ، بناء برج بابل ـ كتعليلات < لهذه الأصول > . وأكثر تواريخ نظريات أصول اللغة شمولاً هو < المرجع المذكور > .

٣٢ . مقتبس في < المرجع المذكور > . وعن الأخطار النابعة من الاستسلام المتسرّع للتعميمات حول الاكتشافات الشرقية ، را . تأملات آبِلْ رِموسا ، المختص بالدراسات الصينية المعاصر البارز ، في < المرجع المذكور > .

٣٩ . ولم يكن رينان مخطئاً فيما قاله عن كواترمير ، الذي كان ينعم ، بموهبة التقاط مواضيع شيّقة للدراسة ثم تحويلها إلى أشياء غير شيقة . را . < المرجع المذكور > .

٤٢ . والمقطع كاملاً هو :

« أما بالنسبة لي ، فأنا لا أعرف سوى نتيجة واحدة للعلم ، وهي حلُّ المعضلة ؛ أن نكشف للانسان

ماهية الأشياء ، أن نجعله يدرك نفسه ، أن نقدِّم له ـ باسم السلطة الشرعية الوحيدة ، وهي الطبيعة الانسانية بأكملها ـ الرمز الذي تقدمه له جاهزاً الديانات ، والذي لم يعد قادراً على تقبله » .

٤٤ . لا يذكر رينان إلا عرضاً في كتاب شفاب **النهضة الشرقية** ، ولا يذكر إطلاقاً في كتاب فوكو **نظام الأشياء** ، ويذكر بشيء من الاستخفاف في كتاب هولجر بدرسُن < المرجع المذكور > أما ماكس مولر في < المرجع المذكور > وغوستاف دوغا في < المرجع المذكور > فلا يذكران رينان إطلاقاً . ويهدي جيمس دارْمَسْتيتر كتابه < المرجع المذكور > ـ الذي تُمثِّل مادته الأولى تاريخاً للاستشراق في فرنسا ـ لكنه لا يذكر إسهام رينان . وثمة بضع ملاحظات قصيرة عن إنتاج رينان في كتاب جول مول الموسوعي (والقيم جداً) < المرجع المذكور > .

٤٥ . يحتل رينان مركزاً ذا أهمية في الأعمال التي تعالج العنصرية والعرق . ويناقش في مايلي < المراجع المذكورة > . وينبغي أن يذكر أيضاً كتاب < آخر > لاريك فوجلِن يشكل تتمة هامة لكتابه السابق ، رغم أنه لا يعالج مرحلة رينان < المرجع المذكور > .

٤٦ . يقدّم شفاب في **النهضة الشرقية** صفحات لامعة الذكاء تتعلق بالمتحف < كمفهوم > ، وبالموازاة بين علوم الحياة واللغويات ، وبكوفييه ، وبلزاك ، وآخرين . وعن المكتبة وأهميتها في ثقافة منتصف القرن التاسع عشر . را . مقالة فوكو « المكتبة الخارقة » وهي مقدمته < لرواية > فلوبير **اغواءات القديس انطوان** . وأنا مدين للأستاذ أيوجينيو دوناتو بلفت انتباهي إلى هذه الأمور . را . < المرجع المذكور> .

٥٠ . وترجع هذه الفكرة إلى تمييز فردرك شليغل بين اللغات العضوية والالصاقية التي كانت السامية مثلاً على النمط الثاني منها . ويقوم همبولدت بالتمييز نفسه ، كما فعل معظم المستشرقين منذ رينان .

٥٤ . ثمة صفحات قيمة عن أفكار غوته علم الحياتية في < المرجع المذكور> . و را . أيضاً < المرجع المذكور > من أجل مسارد شيّقة جداً عن مكانة السانت هيلريين في تطور علوم الحياة .

٥٧ . را . < المرجع المذكور > من أجل وصف لطيف مرهف لحياة رينان المنزلية ؛ ورغم أن المرء لا يود أن يفرض موازاة بين سيرة رينان وبين ما أسميته عالمه « الذكوري » فان أوصاف واردمن < في كتابه المذكور عن رينان > موحية ـ لي شخصياً على الأقل .

٦٠ . ومع ذلك فان قيمة أن يكون المرء معاصراً بحق أُظهِرت بأفضل وجه ، بالاشارة الى رينان ، من قبل سان ـ بوف في مقالاته المكتوبة تموز ١٨٦٢ . را . أيضاً < المراجع المذكورة > .

٦٢ . في رسالته إلى غوبينو في ٢٦ حزيران ، ١٨٥٦ را . < المرجع المذكور > .

٦٣ . اقتبسها ألبرت حوراني في مقالته الممتازة < المذكورة > .

٦٦ . توصف تجارب ماكولي في الهند في < المرجع المذكور > . ويوجد النص الكامل لـ « محضر » ماكولي بشكل مريح في < المرجع المذكور > . وتناقش بعض عواقب آراء ماكولي على الاستشراق البريطاني في < المرجع المذكور > .

٧٣ . السيرة السوائية للين ، التي نشرت عام ١٨٧٧ ، كتبها ابن ابن أخيه < أو أخته > < المذكور> . وثمة مسرد متعاطف للين في < المرجع المذكور > .

٧٦ . ويذكر اسم ساسي باجلال في تمهيد غوته للديوان .

٧٩ . لقد وجدت الأفكار النظرية عن الحج والحجاج الواردة في < المرجع المذكور > ذات فائدة .

٩٢ . ثمة عملان مهمان عن الكتّاب الفرنسيين في الشرق هما < المرجعان المذكوران > .

١٠٢ . وقد عدت كذلك إلى النصوص التالية ، التي تضمُّ مادة فلوبير « الشرقية » كلها : < المراجع المذكورة > .

١١٥ . من أجل مناقشة لهذه العملية ، را . < المراجع المذكورة > .

١١٦ . را . المواد القيمة المذكورة في < المرجع المذكور > .

١١٧ . من أجل مناقشة للرحالة الأميركيين ، را . < المراجع المذكورة > .

الفصل الثالث

الاستشراق الآن

٢ . قام ابراهيم أبولغد بتقدير أعداد المسافرين العرب الى الغرب وناقشها في < المرجع المذكور > .

١٢ . را . ، عن تاريخ المدرسة < المرجع المذكور > .

١٧ . را . ، من أجل قبسة توضيحية من عمل فاتل < المرجع المذكور > .

١٨ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١٩ . توجد هذه التفاصيل في < المرجع المذكور > .

٢٤ . وثمة كتاب حديث جيد عن الموضوع < اختراق شبه الجزيرة العربية وتطور المعرفة الغربية بها > هو < المرجع المذكور > .

٢٨ . لعب موضوعا الاقصاء والحصر في ثقافة القرن التاسع عشر دوراً مهماً في أعمال ميشيل فوكو وأحدثها < المرجعان المذكوران > .

٤١ . و را . أيضاً مقالة ريتشارد بيفِسْ الممتازة < المرجع المذكور > .

٤٣ . من أجل مناقشة < لهذه النقطة > را . < المرجع المذكور > .

٤٦ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٥١ . يصف هوغارث أسلوبه بأنه « أسلوب المستشكف أولاً ، والباحث ثانياً » .

٥٢ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٥٥ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٥٦ . مقتبس في < المرجع المذكور > وثمة دراسة ممتازة للمعادل الفرنسي في < المرجع المذكور > .

٦٥ . إن أفضل مسرد عام لهذه المرحلة في إطار المعطيات السياسية ، والاجتماعية ، والاقتصادية ، والثقافية هو عمل جاك بيرك في < المرجع المذكور > .

٦٦ . ثمة مسرد مفيد للمشروع الفكري الذي ينفح أعمالهم في < المرجع المذكور > .

٧٠ . مثلاً في < المرجع المذكور > .

٧٦ . وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال ماسينيون الذي أعده ي . المبارك في < المرجع المذكور >

٨٢ . مقتبس من مقالة ماسينيون عن البيروني في < المرجع المذكور > .

٨٦ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

٨٩ . « شخص ذو سيطرة على جميع أنماط العمل الاستشراقي ، ذلك هو لويس ماسينيون » : كلود كاهن

وتشارل بلاّ في < المرجع المذكور > . وثمة دراسة مسحية مفصلة جداً للحقل الاسلامي ـ الاستشراقي في < المرجع المذكور > .

٩٠ . وقد استخدمت الفهرست الكامل لأعمال جب الوارد في < المرجع المذكور > .

١٠١ . توجد كلتا المقالتين في < كتاب > جب < **دراسات في حضارة الاسلام** > .

١٠٣ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١٠٧ . أدين بالاشارة إلى هذا المصدر الى الاستاذ نوعام تشومسكي .

١١٠ . ثمة ، مثلاً على ذلك < المرجع المذكور > .

١١١ . من أجل العلاقة بين إصدار وعد بلفور والسياسة الحربية للولايات المتحدة ، را . < المرجع المذكور > .

١١٤ . من أجل مسرد لهذه الهجرة ، را . < المرجع المذكور > .

١١٦ . وقد أُدرجتْ هذه المقالة في مجموعة مقالات للعروي < نشرت بعنوان > < **أزمة المثقفين العرب** : تقليدية أم تاريخانية ؟ > تر . ذوقان قرقوط ، المؤسسة العربية للدراسات والنشر (بيروت ، ١٩٧٨) .

١٢٤ . أفضل مراجعتين نقديتين لتاريخ كمبردج هما مراجعتا ألبرت حوراني في < المرجع المذكور > وروجر أوْون في < المرجع المذكور > .

١٣٠ . وقد كانت مقالة ألْتَر مراجعة متملّقة لكتاب اللواء يهوشفات هركابي < المرجع المذكور > .

١٣٤ . ومن أجل عمل يزيد في عنصريته العرقية حتى على عمل بطي ، را . < المرجع المذكور > .

١٣٥ . وكتاب حمادي مفضل جداً لدى الاسرائيليين وأنصارهم ؛ فألروي يقتبس منها باطراء ، كما يفعل أموس إلون في < المرجع المذكور > . ويقتبس منها مورو بيرغر (را . اشارة رقم ١٣٧ يلي) بوفرة . ونموذج حمادي المثالي هو عمل لين < مسالك المصريين . . . > لكنها لا تمتلك علم لين أو معرفته العامة .

١٣٦ . يقدم مانفرِدْ هلبرن أطروحته في < المرجع المذكور > وهي ورقة قدّمت في المؤتمر الثاني والعشرين لدراسات الشرق الأدنى في برنستن < المخصص > لعلم النفس ودراسات الشرق الأدنى ، ٨ أيار ، ١٩٧٣ . وقد مهّدت لهذه الأطروحة دراسة هلبرن في < المرجع المذكور > ١٩٦٩ .

١٣٧ . ويتبطن النمط نفسه من الدلالة المتضمنة العمل الثقيل الذي كتبه كتاب هم شبه ـ مستعربين مثل جُول كار مايكل ودانييل ليرنر ؛ لكن هذه الدلالة المتضمنة ماثلة < أيضاً > بصورة أكثر لطافة وخفاء في أعمال باحثين سياسيين وتاريخيين مثل تيودور درَيْبر ، وَوْلتر لاكير ، وإيلي خدوري . وهي بيّنة بقوة في أعمال تحظى بتقدير كبير مثل عمل غابرييل بَيْر < المرجع المذكور > ، وألفرد بَوْنّ < المرجع المذكور > . ويبدو أن ما هو مقبول باجماع هو أن العرب ، إذا كانوا يفكرون إطلاقاً ، يفكرون بطريقة مختلفة ـ أي ، لا بعقل بالضرورة ، وغالباً من دون عقل . را . أيضاً دارسة عادل ضاهر < المرجع المذكور > واستنتاجها النمطي « أن التناول المحسوس لحل المشكلات غائب غياباً جلياً من الفكر العربي » . في مقالة مراجعة في < المرجع المذكور > يهاجم روجر أوون عين مفهوم « الاسلام » كتصور يستخدم لدراسة التاريخ . ومحرق أوون هو تاريخ كمبردج للاسلام الذي يؤمن أوون أنه يمنح الديمومة لفكرة < سائدة > عن الاسلام (تتمثل في أعمال كتاب مثل كارل بكر وماكس فيبر) « محدداً أساسياً كنظام ديني ، إقطاعي ، ضد ـ عقلاني ، يفتقر إلى الخصائص الضرورية التي جعلت التقدم الأوروبي ممكناً » . ومن أجل برهان

معزّز على افتقار فيبر الكلي للدقة < وخطأ تصوره > را . < كتاب > مكسيم رودنسون < **الاسلام ورأس المالية** > .

١٤٠ . مقتبس في < المرجع المذكور > .

١٤٤ . وتعبِّر دراسة لويس < العرق واللون في الاسلام > عن كره مشابه متلبّسة لهجة من المعرفة العظيمة ؛ أما كتابه < الاسلام في التاريخ > فانه سياسي بشكل أكثر صراحة ـ لكنه ليس أقل حدة ولذعاً .

١٥٢ . نشر أولاً في < المرجع المذكور > . ثم أُدرج في < المرجع المذكور > .

١٥٥ . را . مثلاً ، العمل حديث العهد الذي قام به أنور عبد الملك ، وإيف لاكوست ، ومؤلفو المقالات المنشورة في < المرجع المذكور > ، والتحليلات المتعددة للسياسة في الشرق الأوسط التي كتبها نوعام تشومسكي ، والعمل الذي قام به < أعضاء > مشروع الأبحاث والمعلومات المتعلقة بالشرق الأوسط . وثمة وصف إيضاحي في < كتاب > غابرييل أردانت ، كوستاس اكسيلوس ، جاك بيرك ، وآخرين < المرجع المذكور > .

Notes

Introduction

1. Thierry Desjardins, *Le Martyre du Liban* (Paris: Plon, 1976), p. 14.

2. K. M. Panikkar, *Asia and Western Dominance* (London: George Allen & Unwin, 1959).

3. Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea*, 2nd ed. (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

4. Steven Marcus, *The Other Victorians: A Study of Sexuality and Pornography in Mid-Nineteenth Century England* (1966; reprint ed., New York: Bantam Books, 1967), pp. 200–19.

5. See my *Criticism Between Culture and System* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, forthcoming).

6. Principally in his *American Power and the New Mandarins: Historical and Political Essays* (New York: Pantheon Books, 1969) and *For Reasons of State* (New York: Pantheon Books, 1973).

7. Walter Benjamin, *Charles Baudelaire: A Lyric Poet in the Era of High Capitalism*, trans. Harry Zohn (London: New Left Books, 1973), p. 71.

8. Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): 81–96.

9. In an interview published in *Diacritics* 6, no. 3 (Fall 1976): 38.

10. Raymond Williams, *The Long Revolution* (London: Chatto & Windus, 1961), pp. 66–7.

11. In my *Beginnings: Intention and Method* (New York: Basic Books, 1975).

12. Louis Althusser, *For Marx*, trans. Ben Brewster (New York: Pantheon Books, 1969), pp. 65–7.

13. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950); Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955); Dorothee Metlitzki, *The Matter of Araby in Medieval England* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1977).

14. E. S. Shaffer, *"Kubla Khan" and The Fall of Jerusalem: The Mythological School in Biblical Criticism and Secular Literature, 1770–1880* (Cambridge: Cambridge University Press, 1975).

15. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 164.

16. Antonio Gramsci, *The Prison Notebooks: Selections*, trans. and ed. Quintin Hoare and Geoffrey Nowell Smith (New York: International Pub-

lishers, 1971), p. 324. The full passage, unavailable in the Hoare and Smith translation, is to be found in Gramsci, *Quaderni del Carcere*, ed. Valentino Gerratana (Turin: Einaudi Editore, 1975), 2: 1363.

17. Raymond Williams, *Culture and Society, 1780–1950* (London: Chatto & Windus, 1958), p. 376.

Chapter 1. The Scope of Orientalism

1. This and the preceding quotations from Arthur James Balfour's speech to the House of Commons are from Great Britain, *Parliamentary Debates* (Commons), 5th ser., 17 (1910): 1140–46. See also A. P. Thornton, *The Imperial Idea and Its Enemies: A Study in British Power* (London: MacMillan & Co., 1959), pp. 357–60. Balfour's speech was a defense of Eldon Gorst's policy in Egypt; for a discussion of that see Peter John Dreyfus Mellini, "Sir Eldon Gorst and British Imperial Policy in Egypt," unpublished Ph.D. dissertation, Stanford University, 1971.

2. Denis Judd, *Balfour and the British Empire: A Study in Imperial Evolution, 1874–1932* (London: MacMillan & Co., 1968), p. 286. See also p. 292: as late as 1926 Balfour spoke—without irony—of Egypt as an "independent nation."

3. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Political and Literary Essays, 1908–1913* (1913; reprint ed., Freeport, N. Y.: Books for Libraries Press, 1969), pp. 40, 53, 12–14.

4. Ibid., p. 171.

5. Roger Owen, "The Influence of Lord Cromer's Indian Experience on British Policy in Egypt 1883–1907," in *Middle Eastern Affairs, Number Four: St. Antony's Papers Number 17*, ed. Albert Hourani (London: Oxford University Press, 1965), pp. 109–39.

6. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 146–67. For a British view of British policy in Egypt that runs totally counter to Cromer's, see Wilfrid Scawen Blunt, *Secret History of the English Occupation of Egypt: Being a Personal Narrative of Events* (New York: Alfred A. Knopf, 1922). There is a valuable discussion of Egyptian opposition to British rule in Mounah A. Khouri, *Poetry and the Making of Modern Egypt, 1882–1922* (Leiden: E. J. Brill, 1971).

7. Cromer, *Modern Egypt*, 2: 164.

8. Cited in John Marlowe, *Cromer in Egypt* (London: Elek Books, 1970), p. 271.

9. Harry Magdoff, "Colonialism (1763–c. 1970)," *Encyclopaedia Britannica*, 15th ed. (1974), pp. 893–4. See also D. K. Fieldhouse, *The Colonial Empires: A Comparative Survey from the Eighteenth Century* (New York: Delacorte Press, 1967), p. 178.

10. Quoted in Afaf Lutfi al-Sayyid, *Egypt and Cromer: A Study in Anglo-Egyptian Relations* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), p. 3.

11. The phrase is to be found in Ian Hacking, *The Emergence of Probability: A Philosophical Study of Early Ideas About Probability, Induction and Statistical Inference* (London: Cambridge University Press, 1975), p. 17.

12. V. G. Kiernan, *The Lords of Human Kind: Black Man, Yellow Man, and White Man in an Age of Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1969), p. 55.

13. Edgar Quinet, *Le Génie des religions*, in *Oeuvres complètes* (Paris: Paguerre, 1857), pp. 55–74.

14. Cromer, *Political and Literary Essays*, p. 35.

15. See Jonah Raskin, *The Mythology of Imperialism* (New York: Random House, 1971), p. 40.

16. Henry A. Kissinger, *American Foreign Policy* (New York: W. W. Norton & Co., 1974), pp. 48–9.

17. Harold W. Glidden, "The Arab World," *American Journal of Psychiatry* 128, no. 8 (February 1972): 984–8.

18. R. W. Southern, *Western Views of Islam in the Middle Ages* (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1962), p. 72. See also Francis Dvornik, *The Ecumenical Councils* (New York: Hawthorn Books, 1961), pp. 65–6: "Of special interest is the eleventh canon directing that chairs for teaching Hebrew, Greek, Arabic and Chaldean should be created at the main universities. The suggestion was Raymond Lull's, who advocated learning Arabic as the best means for the conversion of the Arabs. Although the canon remained almost without effect as there were few teachers of Oriental languages, its acceptance indicates the growth of the missionary idea in the West. Gregory X had already hoped for the conversion of the Mongols, and Franciscan friars had penetrated into the depths of Asia in their missionary zeal. Although these hopes were not fulfilled, the missionary spirit continued to develop." See also Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955).

19. Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950). See also V.-V. Barthold, *La Découverte de l'Asie: Histoire de l'orientalisme en Europe et en Russie*, trans. B. Nikitine (Paris: Payot, 1947), and the relevant pages in Theodor Benfey, *Geschichte der Sprachwissenschaft und Orientalischen Philologie in Deutschland* (Munich: Gottafschen, 1869). For an instructive contrast see James T. Monroe, *Islam and the Arabs in Spanish Scholarship* (Leiden: E. J. Brill, 1970).

20. Victor Hugo, *Oeuvres poétiques*, ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 580.

21. Jules Mohl, *Vingt-sept Ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879–80).

22. Gustave Dugat, *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868–70).

23. See René Gérard, *L'Orient et la pensée romantique allemande* (Paris: Didier, 1963), p. 112.

24. Kiernan, *Lords of Human Kind*, p. 131.

25. University Grants Committee, *Report of the Sub-Committee on Oriental, Slavonic, East European and African Studies* (London: Her Majesty's Stationery Office, 1961).

26. H. A. R. Gibb, *Area Studies Reconsidered* (London: School of Oriental and African Studies, 1964).

27. See Claude Lévi-Strauss, *The Savage Mind* (Chicago: University of Chicago Press, 1967), chaps. 1–7.

28. Gaston Bachelard, *The Poetics of Space*, trans. Maria Jolas (New York: Orion Press, 1964).

29. Southern, *Western Views of Islam*, p. 14.

30. Aeschylus, *The Persians*, trans. Anthony J. Podleck (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), pp. 73–4.

31. Euripides, *The Bacchae*, trans. Geoffrey S. Kirk (Englewood Cliffs, N. J.: Prentice-Hall, 1970), p. 3. For further discussion of the Europe-Orient distinction see Santo Mazzarino, *Fra oriente e occidente: Ricerche di storia greca arcaica* (Florence: La Nuova Italia, 1947), and Denys Hay, *Europe: The Emergence of an Idea* (Edinburgh: Edinburgh University Press, 1968).

32. Euripides, *Bacchae*, p. 52.

33. René Grousset, *L'Empire du Levant: Histoire de la question d'Orient* (Paris: Payot, 1946).

34. Edward Gibbon, *The History of the Decline and Fall of the Roman Empire* (Boston: Little, Brown & Co., 1855), 6: 399.

35. Norman Daniel, *The Arabs and Medieval Europe* (London: Longmans, Green & Co., 1975), p. 56.

36. Samuel C. Chew, *The Crescent and the Rose: Islam and England During the Renaissance* (New York: Oxford University Press, 1937), p. 103.

37. Norman Daniel, *Islam and the West: The Making of an Image* (Edinburgh: University Press, 1960), p. 33. See also James Kritzeck, *Peter the Venerable and Islam* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1964).

38. Daniel, *Islam and the West*, p. 252.

39. Ibid., pp. 259–60.

40. See for example William Wistar Comfort, "The Literary Rôle of the Saracens in the French Epic," *PMLA* 55 (1940): 628–59.

41. Southern, *Western Views of Islam*, pp. 91–2, 108–9.

42. Daniel, *Islam and the West*, pp. 246, 96, and passim.

43. Ibid., p. 84.

44. Duncan Black Macdonald, "Whither Islam?" *Muslim World* 23 (January 1933): 2.

45. P. M. Holt, Introduction to *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), p. xvi.

46. Antoine Galland, prefatory "Discours" to Barthélemy d'Herbelot, *Bibliothèque orientale, ou Dictionnaire universel contenant tout ce qui fait connaître les peuples de l'Orient* (The Hague: Neaulme & van Daalen, 1777), 1: vii. Galland's point is that d'Herbelot presented real knowledge, not legend or myth of the sort associated with the "marvels of the East." See R. Wittkower, "Marvels of the East: A Study in the History of Monsters," *Journal of the Warburg and Courtauld Institutes* 5 (1942): 159–97.

47. Galland, prefatory "Discours" to d'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, pp. xvi, xxxiii. For the state of Orientalist knowledge immediately before d'Herbelot, see V. J. Parry, "Renaissance Historical Literature in Relation to the New and Middle East (with Special Reference to Paolo Giovio)," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), pp. 277–89.

48. Barthold, *La Découverte de l'Asie*, pp. 137–8.

49. D'Herbelot, *Bibliothèque orientale*, 2: 648.

50. See also Montgomery Watt, "Muhammad in the Eyes of the West," *Boston University Journal* 22, no. 3 (Fall 1974): 61–9.

51. Isaiah Berlin, *Historical Inevitability* (London: Oxford University Press, 1955), pp. 13–14.

52. Henri Pirenne, *Mohammed and Charlemagne,* trans. Bernard Miall (New York: W. W. Norton & Co., 1939), pp. 234, 283.

53. Quoted by Henri Baudet in *Paradise on Earth: Some Thoughts on European Images of Non-European Man,* trans. Elizabeth Wentholt (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1965), p. xiii.

54. Gibbon, *Decline and Fall of the Roman Empire,* 6: 289.

55. Baudet, *Paradise on Earth,* p. 4.

56. See Fieldhouse, *Colonial Empires,* pp. 138–61.

57. Schwab, *La Renaissance orientale,* p. 30.

58. A. J. Arberry, *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 30, 31.

59. Raymond Schwab, *Vie d'Anquetil-Duperron suivie des Usages civils et religieux des Perses par Anquetil-Duperron* (Paris: Ernest Leroux, 1934), pp. 10, 96, 4, 6.

60. Arberry, *Oriental Essays,* pp. 62–6.

61. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland 1823–1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. viii.

62. Quinet, *Le Génie des religions,* p. 47.

63. Jean Thiry, *Bonaparte en Égypte décembre 1797–24 août 1799* (Paris: Berger-Levrault, 1973), p. 9.

64. Constantin-François Volney, *Voyage en Égypte et en Syrie* (Paris: Bossange, 1821), 2: 241 and passim.

65. Napoleon, *Campagnes d'Égypte et de Syrie, 1798–1799: Mémoires pour servir à l'histoire de Napoléon* (Paris: Comou, 1843), 1: 211.

66. Thiry, *Bonaparte en Égypte,* p. 126. See also Ibrahim Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1963), pp. 12–20.

67. Abu-Lughod, *Arab Rediscovery of Europe,* p. 22.

68. Quoted from Arthur Helps, *The Spanish Conquest of America* (London, 1900), p. 196, by Stephen J. Greenblatt, "Learning to Curse: Aspects of Linguistic Colonialism in the Sixteenth Century," in *First Images of America: The Impact of the New World on the Old,* ed. Fredi Chiapelli (Berkeley: University of California Press, 1976), p. 573.

69. Thiry, *Bonaparte en Égypte,* p. 200. Napoleon was not just being cynical. It is reported of him that he discussed Voltaire's *Mahomet* with Goethe, and defended Islam. See Christian Cherfils, *Bonaparte et l'Islam d'après les documents français arabes* (Paris: A. Pedone, 1914), p. 249 and passim.

70. Thiry, *Bonaparte en Égypte,* p. 434.

71. Hugo, *Les Orientales,* in *Oeuvres poétiques,* 1: 684.

72. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy, ses contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. v.

73. *Description de l'Égypte, ou Recueil des observations et des recherches*

qui ont été faites in Égypte pendant l'expédition de l'armée française, publié par les ordres de sa majesté l'empereur Napoléon le grand, 23 vols. (Paris: Imprimerie impériale, 1809–28).

74. Fourier, *Préface historique,* vol. 1 of *Description de l'Égypte,* p. 1.

75. Ibid., p. iii.

76. Ibid., p. xcii.

77. Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Histoire naturelle des poissons du Nil,* vol. 17 of *Description de l'Égypte,* p. 2.

78. M. de Chabrol, *Essai sur les moeurs des habitants modernes de l'Égypte,* vol. 14 of *Description de l'Égypte,* p. 376.

79. This is evident in Baron Larrey, *Notice sur la conformation physique des égyptiens et des différentes races qui habitent en Égypte, suivie de quelques réflexions sur l'embaumement des momies,* vol. 13 of *Description de l'Égypte.*

80. Cited by John Marlowe, *The Making of the Suez Canal* (London: Cresset Press, 1964), p. 31.

81. Quoted in John Pudney, *Suez: De Lesseps' Canal* (New York: Frederick A. Praeger, 1969), pp. 141–2.

82. Marlowe, *Making of the Suez Canal,* p. 62.

83. Ferdinand de Lesseps, *Lettres, journal et documents pour servir à l'histoire du Canal de Suez* (Paris: Didier, 1881), 5: 310. For an apt characterization of de Lesseps and Cecil Rhodes as mystics, see Baudet, *Paradise on Earth,* p. 68.

84. Cited in Charles Beatty, *De Lesseps of Suez: The Man and His Times* (New York: Harper & Brothers, 1956), p. 220.

85. De Lesseps, *Lettres, journal et documents,* 5: 17.

86. Ibid., pp. 324–33.

87. Hayden White, *Metahistory: The Historical Imagination in Nineteenth-Century Europe* (Baltimore: Johns Hopkins University Press, 1973), p. 12.

88. Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 107–8.

89. Friedrich Schlegel, *Über die Sprache und Weisheit der Indier: Ein Beitrag zur Begrundung der Altertumstunde* (Heidelberg: Mohr & Zimmer, 1808), pp. 44–59; Schlegel, *Philosophie der Geschichte: In achtzehn Vorlesungen gehalten zu Wien im Jahre 1828,* ed. Jean-Jacques Anstett, vol. 9 of *Kritische Friedrich-Schlegel-Ausgabe,* ed. Ernest Behler (Munich: Ferdinand Schöningh, 1971), p. 275.

90. Léon Poliakov, *The Aryan Myth: A History of Racist and Nationalist Ideas in Europe,* trans. Edmund Howard (New York: Basic Books, 1974).

91. See Derek Hopwood, *The Russian Presence in Syria and Palestine, 1843–1943: Church and Politics in the Near East* (Oxford: Clarendon Press, 1969).

92. A. L. Tibawi, *British Interests in Palestine, 1800–1901* (London: Oxford University Press, 1961), p. 5.

93. Gérard de Nerval, *Oeuvres,* ed. Albert Béguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 933.

94. Hugo, *Oeuvres poétiques,* 1: 580.

95. Sir Walter Scott, *The Talisman* (1825; reprint ed., London: J. M. Dent, 1914), pp. 38–9.

96. See Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895–1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): 495.

97. Quoted by B. R. Jerman, *The Young Disraeli* (Princeton, N. J.: Princeton University Press, 1960), p. 126. See also Robert Blake, *Disraeli* (London: Eyre & Spottiswoode, 1966), pp. 59–70.

98. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour,* trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), pp. 44–5. See Gustave Flaubert, *Correspondance,* ed. Jean Bruneau (Paris: Gallimard, 1973), 1: 542.

99. This is the argument presented in Carl H. Becker, *Das Erbe der Antike im Orient und Okzident* (Leipzig: Quelle & Meyer, 1931).

100. See Louis Massignon, *La Passion d'al-Hosayn-ibn-Mansour al-Hallaj* (Paris: Paul Geuthner, 1922).

101. Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," p. 112.

102. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), p. 7.

103. Gibb, *Area Studies Reconsidered,* pp. 12, 13.

104. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary,* January 1976, pp. 39–49.

105. See Daniel Lerner and Harold Lasswell, eds., *The Policy Sciences: Recent Developments in Scope and Method* (Stanford, Calif.: Stanford University Press, 1951).

106. Morroe Berger, *The Arab World Today* (Garden City, N. Y.: Doubleday & Co., 1962), p. 158.

107. There is a compendium of such attitudes listed and criticized in Maxime Rodinson, *Islam and Capitalism,* trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1973).

108. Ibrahim Abu-Lughod, "Retreat from the Secular Path? Islamic Dilemmas of Arab Politics," *Review of Politics* 28, no. 4 (October 1966): 475.

Chapter 2. Orientalist Structures and Restructures

1. Gustave Flaubert, *Bouvard et Pécuchet,* vol. 2 of *Oeuvres,* ed. A. Thibaudet and R. Dumesnil (Paris: Gallimard, 1952), p. 985.

2. There is an illuminating account of these visions and utopias in Donald G. Charlton, *Secular Religions in France, 1815–1870* (London: Oxford University Press, 1963).

3. M. H. Abrams, *Natural Supernaturalism: Tradition and Revolution in Romantic Literature* (New York: W. W. Norton & Co., 1971), p. 66.

4. For some illuminating material see John P. Nash, "The Connection of Oriental Studies with Commerce, Art, and Literature During the 18th–19th Centuries," *Manchester Egyptian and Oriental Society Journal* 15 (1930): 33–9; also John F. Laffey, "Roots of French Imperialism in the Nineteenth Century: The Case of Lyon," *French Historical Studies* 6, no. 1 (Spring 1969): 78–92, and R. Leportier, *L'Orient Porte des Indes* (Paris: Éditions France-Empire, 1970). There is a great deal of information in Henri Omont, *Missions archéologiques françaises en Orient aux XVII^e et XVIII^e siècles,* 2 vols. (Paris: Imprimerie nationale, 1902), and in Margaret T. Hodgen, *Early Anthropology in the Sixteenth and Seventeenth Centuries* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1964), as well as in Norman

Daniel, *Islam, Europe and Empire* (Edinburgh: University Press, 1966). Two indispensable short studies are Albert Hourani, "Islam and the Philosophers of History," *Middle Eastern Studies* 3, no. 3 (April 1967): 206–68, and Maxime Rodinson, "The Western Image and Western Studies of Islam," in *The Legacy of Islam*, ed. Joseph Schacht and C. E. Bosworth (Oxford: Clarendon Press, 1974), pp. 9–62.

5. P. M. Holt, "The Treatment of Arab History by Prideaux, Ockley, and Sale," in *Historians of the Middle East*, ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 302. See also Holt's *The Study of Modern Arab History* (London: School of Oriental and African Studies, 1965).

6. The view of Herder as populist and pluralist is advocated by Isaiah Berlin, *Vico and Herder: Two Studies in the History of Ideas* (New York: Viking Press, 1976).

7. For a discussion of such motifs and representations, see Jean Starobinski, *The Invention of Liberty, 1700–1789*, trans. Bernard C. Smith (Geneva: Skira, 1964).

8. There are a small number of studies on this too-little-investigated subject. Some well-known ones are: Martha P. Conant, *The Oriental Tale in England in the Eighteenth Century* (1908; reprint ed., New York: Octagon Books, 1967); Marie E. de Meester, *Oriental Influences in the English Literature of the Nineteenth Century, Anglistische Forschungen*, no. 46 (Heidelberg, 1915); Byron Porter Smith, *Islam in English Literature* (Beirut: American Press, 1939). See also Jean-Luc Doutrelant, "L'Orient tragique au XVIII[e] siècle," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April–June 1972): 255–82.

9. Michel Foucault, *The Order of Things: An Archaeology of the Human Sciences* (New York: Pantheon Books, 1970), pp. 138, 144. See also François Jacob, *The Logic of Life: A History of Heredity*, trans. Betty E. Spillmann (New York: Pantheon Books, 1973), p. 50 and passim, and Georges Canguilhem, *La Connaissance de la vie* (Paris: Gustave-Joseph Vrin, 1969), pp. 44–63.

10. See John G. Burke, "The Wild Man's Pedigree: Scientific Method and Racial Anthropology," in *The Wild Man Within: An Image in Western Thought from the Renaissance to Romanticism*, ed. Edward Dudley and Maximillian E. Novak (Pittsburgh, Pa.: University of Pittsburgh Press, 1972), pp. 262–8. See also Jean Biou, "Lumières et anthropophagie," *Revue des Sciences Humaines* 146 (April–June 1972): 223–34.

11. Henri Dehérain, *Silvestre de Sacy: Ses Contemporains et ses disciples* (Paris: Paul Geuthner, 1938), p. 111.

12. For these and other details see ibid., pp. i–xxxiii.

13. Duc de Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy," in Sacy, *Mélanges de littérature orientale* (Paris: E. Ducrocq, 1833), p. xii.

14. Bon Joseph Dacier, *Tableau historique de l'érudition française, ou Rapport sur les progrès de l'histoire et de la littérature ancienne depuis 1789* (Paris: Imprimerie impériale, 1810), pp. 23, 35, 31.

15. Michel Foucault, *Discipline and Punish: The Birth of the Prison*, trans. Alan Sheridan (New York: Pantheon Books, 1977), pp. 193–4.

16. Broglie, "Éloge de Silvestre de Sacy," p. 107.

17. Sacy, *Mélanges de littérature orientale*, pp. 107, 110, 111–12.

18. Silvestre de Sacy, *Chrestomathie arabe, ou Extraits de divers écrivains arabes, tant en prose qu'en vers, avec une traduction française et des notes, à l'usage des élèves de l'École royale et spéciale des langues orientales vivantes* (vol. 1, 1826; reprint ed., Osnabrück: Biblio Verlag, 1973), p. viii.

19. For the notions of "supplementarity," "supply," and "supplication," see Jacques Derrida, *De la grammatologie* (Paris: Éditions de Minuit, 1967), p. 203 and passim.

20. For a partial list of Sacy's students and influence see Johann W. Fück, *Die Arabischen Studien in Europa bis in den Anfang des 20. Jahrhunderts* (Leipzig: Otto Harrassowitz, 1955), pp. 156–7.

21. Foucault's characterization of an archive can be found in *The Archaeology of Knowledge and the Discourse on Language*, trans. A. M. Sheridan Smith and Rupert Sawyer (New York: Pantheon Books, 1972), pp. 79–131. Gabriel Monod, one of Renan's younger and very perspicacious contemporaries, remarks that Renan was by no means a revolutionary in linguistics, archaeology, or exegesis, yet because he had the widest and the most precise learning of anyone in his period, he was its most eminent representative (*Renan, Taine, Michelet* [Paris: Calmann-Lévy, 1894], pp. 40–1). See also Jean-Louis Dumas, "La Philosophie de l'histoire de Renan," *Revue de Métaphysique et de Morale* 77, no. 1 (January–March 1972): 100–28.

22. Honoré de Balzac, *Louis Lambert* (Paris: Calmann-Lévy, n.d.), p. 4.

23. Nietzsche's remarks on philology are everywhere throughout his works. See principally his notes for "Wir Philologen" taken from his notebooks for the period January–July 1875, translated by William Arrowsmith as "Notes for 'We Philologists,'" *Arion*, N. S. ½ (1974): 279–380; also the passages on language and perspectivism in *The Will to Power*, trans. Walter Kaufmann and R. J. Hollingdale (New York: Vintage Books, 1968).

24. Ernest Renan, *L'Avenir de la science: Pensées de 1848*, 4th ed. (Paris: Calmann-Lévy, 1890), pp. 141, 142–5, 146, 148, 149.

25. Ibid., p. xiv and passim.

26. The entire opening chapter—bk. 1, chap. 1—of the *Histoire générale et système comparé des langues sémitiques*, in *Oeuvres complètes*, ed. Henriette Psichari (Paris: Calmann-Lévy, 1947–61), 8: 143–63, is a virtual encyclopedia of race prejudice directed against Semites (i.e., Moslems and Jews). The rest of the treatise is sprinkled generously with the same notions, as are many of Renan's other works, including *L'Avenir de la science*, especially Renan's notes.

27. Ernest Renan, *Correspondance; 1846–1871* (Paris: Calmann-Lévy, 1926), 1: 7–12.

28. Ernest Renan, *Souvenirs d'enfance et de jeunesse*, in *Oeuvres complètes*, 2: 892. Two works by Jean Pommier treat Renan's mediation between religion and philology in valuable detail: *Renan, d'après des documents inédits* (Paris: Perrin, 1923), pp. 48–68, and *La Jeunesse cléricale d'Ernest Renan* (Paris: Les Belles Lettres, 1933). There is a more recent account in J. Chaix-Ruy, *Ernest Renan* (Paris: Emmanuel Vitte, 1956), pp. 89–111. The standard description—done more in terms of Renan's religious vocation—is still valuable also: Pierre Lasserre, *La Jeunesse d'Ernest Renan: Histoire de la crise religieuse au XIXe siècle*, 3 vols. (Paris: Garnier Frères, 1925). In vol. 2, pp. 50–166 and 265–98 are useful on the relations between philology, philosophy, and science.

29. Ernest Renan, "Des services rendus aux sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres complètes* 8: 1228.

30. Renan, *Souvenirs*, p. 892.

31. Foucault, *The Order of Things*, pp. 290–300. Along with the discrediting of the Edenic origins of language, a number of other events—the Deluge, the building of the Tower Babel—also were discredited as explanations. The most comprehensive history of theories of linguistic origin is Arno Borst, *Der Turmbau von Babel: Geschichte der Meinungen über Ursprung und Vielfalt der Sprachen und Volker*, 6 vols. (Stuttgart: Anton Hiersemann, 1957–63).

32. Quoted by Raymond Schwab, *La Renaissance orientale* (Paris: Payot, 1950), p. 69. On the dangers of too quickly succumbing to generalities about Oriental discoveries, see the reflections of the distinguished contemporary Sinologist Abel Rémusat, *Mélanges postumes d'histoire et littérature orientales* (Paris: Imprimerie royale, 1843), p. 226 and passim.

33. Samuel Taylor Coleridge, *Biographia Literaria*, chap. 16, in *Selected Poetry and Prose of Coleridge*, ed. Donald A. Stauffer (New York: Random House, 1951), pp. 276–7.

34. Benjamin Constant, *Oeuvres*, ed. Alfred Roulin (Paris: Gallimard, 1957), p. 78.

35. Abrams, *Natural Supernaturalism*, p. 29.

36. Renan, *De l'origine du langage*, in *Oeuvres complètes*, 8: 122.

37. Renan, "De la part des peuples sémitiques dans l'histoire de la civilisation," in *Oeuvres complètes*, 2: 320.

38. Ibid., p. 333.

39. Renan, "Trois Professeurs au Collège de France: Étienne Quatremère," in *Oeuvres complètes*, 1: 129. Renan was not wrong about Quatremère, who had a talent for picking interesting subjects to study and then making them quite uninteresting. See his essays "Le Goût des livres chez les orientaux" and "Des sciences chez les arabes," in his *Mélanges d'histoire et de philologie orientales* (Paris: E. Ducrocq, 1861), pp. 1–57.

40. Honoré de Balzac, *La Peau de chagrin*, vol. 9 (*Études philosophiques* 1) of *La Comédie humaine*, ed. Marcel Bouteron (Paris: Gallimard, 1950), p. 39; Renan, *Histoire générale des langues sémitiques*, p. 134.

41. See, for instance, *De l'origine du langage*, p. 102, and *Histoire générale*, p. 180.

42. Renan, *L'Avenir de la science*, p. 23. The whole passage reads as follows: "Pour moi, je ne connais qu'un seul résultat à la science, c'est de résoudre l'énigme, c'est de dire définitivement à l'homme le mot des choses, c'est de l'expliquer à lui-même, c'est de lui donner, au nom de la seule autorité légitime qui est la nature humaine toute entière, le symbole que les religions lui donnaient tout fait et qu'ils ne peut plus accepter."

43. See Madeleine V.-David, *Le Débat sur les écritures et l'hiéroglyphe aux XVII^{e} et XVIII^{e} siècles et l'application de la notion de déchiffrement aux écritures mortes* (Paris: S.E.V.P.E.N., 1965), p. 130.

44. Renan is mentioned only in passing in Schwab's *La Renaissance orientale*, not at all in Foucault's *The Order of Things*, and only somewhat disparagingly in Holger Pederson's *The Discovery of Language: Linguistic Science in the Nineteenth Century*, trans. John Webster Spargo (1931; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1972). Max Müller in

his *Lectures on the Science of Language* (1861–64; reprint ed., New York: Scribner, Armstrong, & Co., 1875) and Gustave Dugat in his *Histoire des orientalistes de l'Europe du XII^e^ au XIX^e^ siècle*, 2 vols. (Paris: Adrien Maisonneuve, 1868–70) do not mention Renan at all. James Darmesteter's *Essais Orientaux* (Paris: A. Lévy, 1883)—whose first item is a history, "L'Orientalisme en France"—is dedicated to Renan but does not mention his contribution. There are half-a-dozen short notices of Renan's production in Jules Mohl's encyclopedic (and extremely valuable) quasi-logbook, *Vingt-sept ans d'histoire des études orientales: Rapports faits à la Société asiatique de Paris de 1840 à 1867*, 2 vols. (Paris: Reinwald, 1879–80).

45. In works dealing with race and racism Renan occupies a position of some importance. He is treated in the following: Ernest Seillière, *La Philosophie de l'impérialisme*, 4 vols. (Paris: Plon, 1903–8); Théophile Simar, *Étude critique sur la formation de la doctrine des races au XVIII^e^ siècle et son expansion au XIX^e^ siècle* (Brussels: Hayez, 1922); Erich Voegelin, *Rasse und Staat* (Tübingen: J. C. B. Mohr, 1933), and here one must also mention his *Die Rassenidee in der Geistesgeschichte von Ray bis Carus* (Berlin: Junker und Dunnhaupt, 1933), which, although it does not deal with Renan's period, is an important complement to *Rasse und Staat*; Jacques Barzun, *Race: A Study in Modern Superstition* (New York: Harcourt, Brace & Co., 1937).

46. In *La Renaissance orientale* Schwab has some brilliant pages on the museum, on the parallelism between biology and linguistics, and on Cuvier, Balzac, and others; see p. 323 and passim. On the library and its importance for mid-nineteenth-century culture, see Foucault, "La Bibliothèque fantastique," which is his preface to Flaubert's *La Tentation de Saint Antoine* (Paris: Gallimard, 1971), pp. 7–33. I am indebted to Professor Eugenio Donato for drawing my attention to these matters; see his "A Mere Labyrinth of Letters: Flaubert and the Quest for Fiction," *Modern Language Notes* 89, no. 6 (December 1974): 885–910.

47. Renan, *Histoire générale*, pp. 145–6.

48. See *L'Avenir de la science*, p. 508 and passim.

49. Renan, *Histoire générale*, p. 214.

50. Ibid., p. 527. This idea goes back to Friedrich Schlegel's distinction between organic and agglutinative languages, of which latter type Semitic is an instance. Humboldt makes the same distinction, as have most Orientalists since Renan.

51. Ibid., pp. 531–2.

52. Ibid., p. 515 and passim.

53. See Jean Seznec, *Nouvelles Études sur "La Tentation de Saint Antoine"* (London: Warburg Institute, 1949), p. 80.

54. See Étienne Geoffroy Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique: Des monstruosités humaines* (Paris: published by the author, 1822). The complete title of Isidore Geoffroy Saint-Hilaire's work is: *Histoire générale et particulière des anomalies de l'organisation chez l'homme et les animaux, ouvrage comprenante des recherches sur les caractères, la classification, l'influence physiologique et pathologique, les rapports généraux, les lois et les causes des monstruosités, des variétés et vices de conformation, ou traité de tératologie*, 3 vols. (Paris: J.-B. Baillière, 1832–36). There are some valuable pages on Goethe's biological ideas in Erich Heller, *The Disinherited Mind* (New York: Meridian Books, 1959), pp. 3–34. See also Jacob, *The Logic of Life*, and Canguilhem, *La Connaissance de la vie*, pp. 174–84, for

very interesting accounts of the Saint-Hilaires' place in the development of the life sciences.

55. E. Saint-Hilaire, *Philosophie anatomique*, pp. xxii–xxiii.

56. Renan, *Histoire générale*, p. 156.

57. Renan, *Oeuvres complètes*, 1: 621–2 and passim. See H. W. Wardman, *Ernest Renan: A Critical Biography* (London: Athlone Press, 1964), p. 66 and passim, for a subtle description of Renan's domestic life; although one would not wish to force a parallel between Renan's biography and what I have called his "masculine" world, Wardman's descriptions here are suggestive indeed—at least to me.

58. Renan, "Des services rendus au sciences historiques par la philologie," in *Oeuvres complètes*, 8: 1228, 1232.

59. Ernst Cassirer, *The Problem of Knowledge: Philosophy, Science, and History since Hegel*, trans. William H. Woglom and Charles W. Hendel (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1950), p. 307.

60. Renan, "Réponse au discours de réception de M. de Lesseps (23 avril 1885)," in *Oeuvres complètes*, 1: 817. Yet the value of being truly contemporary was best shown with reference to Renan by Sainte-Beuve in his articles of June 1862. See also Donald G. Charlton, *Positivist Thought in France During the Second Empire* (Oxford: Clarendon Press, 1959), and his *Secular Religions in France*. Also Richard M. Chadbourne, "Renan and Sainte-Beuve," *Romanic Review* 44, no. 2 (April 1953): 126–35.

61. Renan, *Oeuvres complètes*, 8: 156.

62. In his letter of June 26, 1856, to Gobineau, *Oeuvres complètes*, 10: 203–4. Gobineau's ideas were expressed in his *Essai sur l'inégalité des races humaines* (1853–55).

63. Cited by Albert Hourani in his excellent article "Islam and the Philosophers of History," p. 222.

64. Caussin de Perceval, *Essai sur l'histoire des Arabes avant l'Islamisme, pendant l'époque de Mahomet et jusqu'à la réduction de toutes les tribus sous la loi musulmane* (1847–48; reprint ed., Graz, Austria: Akademische Druck- und Verlagsanstalt, 1967), 3: 332–9.

65. Thomas Carlyle, *On Heroes, Hero-Worship, and the Heroic in History* (1841; reprint ed., New York: Longmans, Green & Co., 1906), p. 63.

66. Macaulay's Indian experiences are described by G. Otto Trevelyan, *The Life and Letters of Lord Macaulay* (New York: Harper & Brothers, 1875), 1: 344–71. The complete text of Macaulay's "Minute" is conveniently to be found in Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1971), pp. 178–91. Some consequences of Macaulay's views for British Orientalism are discussed in A. J. Arberry, *British Orientalists* (London: William Collins, 1943).

67. John Henry Newman, *The Turks in Their Relation to Europe*, vol. 1 of his *Historical Sketches* (1853; reprint ed., London: Longmans, Green & Co., 1920).

68. See Marguerite-Louise Ancelot, *Salons de Paris, foyers éteints* (Paris: Jules Tardieu, 1858).

69. Karl Marx, *Surveys from Exile*, ed. David Fernbach (London: Pelican Books, 1973), pp. 306–7.

70. Ibid., p. 320.

71. Edward William Lane, Author's Preface to *An Account of the Manners and Customs of the Modern Egyptians* (1836; reprint ed., London: J. M. Dent, 1936), pp. xx, xxi.

72. Ibid., p. 1.

73. Ibid., pp. 160–1. The standard biography of Lane, published in 1877, was by his great-nephew, Stanley Lane-Poole. There is a sympathetic account of Lane by A. J. Arberry in his *Oriental Essays: Portraits of Seven Scholars* (New York: Macmillan Co., 1960), pp. 87–121.

74. Frederick Eden Pargiter, ed., *Centenary Volume of the Royal Asiatic Society of Great Britain and Ireland, 1823–1923* (London: Royal Asiatic Society, 1923), p. x.

75. *Société asiatique: Livre du centenaire, 1822–1922* (Paris: Paul Geuthner, 1922), pp. 5–6.

76. Johann Wolfgang von Goethe, *Westöstlicher Diwan* (1819; reprint ed., Munich: Wilhelm Golmann, 1958), pp. 8–9, 12. Sacy's name is invoked with veneration in Goethe's apparatus for the *Diwan.*

77. Victor Hugo, *Les Orientales,* in *Oeuvres poétiques,* ed. Pierre Albouy (Paris: Gallimard, 1964), 1: 616–18.

78. François-René de Chateaubriand, *Oeuvres romanesques et voyages,* ed. Maurice Regard (Paris: Gallimard, 1969), 2: 702.

79. See Henri Bordeaux, *Voyageurs d'Orient: Des pélerins aux méharistes de Palmyre* (Paris: Plon, 1926). I have found useful the theoretical ideas about pilgrims and pilgrimages contained in Victor Turner, *Dramas, Fields, and Metaphors: Symbolic Action in Human Society* (Ithaca, N.Y.: Cornell University Press, 1974), pp. 166–230.

80. Hassan al-Nouty, *Le Proche-Orient dans la littérature française de Nerval à Barrès* (Paris: Nizet, 1958), pp. 47–8, 277, 272.

81. Chateaubriand, *Oeuvres,* 2: 702 and note, 1684, 769–70, 769, 701, 808, 908.

82. Ibid., pp. 1011, 979, 990, 1052.

83. Ibid., p. 1069.

84. Ibid., p. 1031.

85. Ibid., p. 999.

86. Ibid., pp. 1126–27, 1049.

87. Ibid., p. 1137.

88. Ibid., pp. 1148, 1214.

89. Alphonse de Lamartine, *Voyage en Orient* (1835; reprint ed., Paris: Hachette, 1887), 1: 10, 48–9, 179, 178, 148, 189, 118, 245–6, 251.

90. Ibid., 1: 363; 2: 74–5; 1: 475.

91. Ibid., 2: 92–3.

92. Ibid., 2: 526–7, 533. Two important works on French writers in the Orient are Jean-Marie Carré, *Voyageurs et écrivains français en Égypte,* 2 vols. (Cairo: Institut français d'archéologie orientale, 1932), and Moënis Taha-Hussein, *Le Romantisme français et l'Islam* (Beirut: Dar-el-Maeref, 1962).

93. Gérard de Nerval, *Les Filles du feu,* in *Oeuvres,* ed. Albert Béguin and Jean Richet (Paris: Gallimard, 1960), 1: 297–8.

94. Mario Praz, *The Romantic Agony,* trans. Angus Davison (Cleveland, Ohio: World Publishing Co., 1967).

95. Jean Bruneau, *Le "Conte Orientale" de Flaubert* (Paris: Denoel, 1973), p. 79.

96. These are all considered by Bruneau in *ibid.*

97. Nerval, *Voyage en Orient*, in *Oeuvres*, 2: 68, 194, 96, 342.

98. Ibid., p. 181.

99. Michel Butor, "Travel and Writing," trans. John Powers and K. Lisker, *Mosaic* 8, no. 1 (Fall 1974): 13.

100. Nerval, *Voyage en Orient*, p. 628.

101. Ibid., pp. 706, 718.

102. *Flaubert in Egypt: A Sensibility on Tour*, trans. and ed. Francis Steegmuller (Boston: Little, Brown & Co., 1973), p. 200. I have also consulted the following texts, in which all Flaubert's "Oriental" material is to be found: *Oeuvres complètes de Gustave Flaubert* (Paris: Club de l'Honnête homme, 1973), vols. 10, 11; *Les Lettres d'Égypte, de Gustave Flaubert*, ed. A. Youssef Naaman (Paris: Nizet, 1965); Flaubert, *Correspondance*, ed. Jean Bruneau (Paris, Gallimard, 1973), 1: 518 ff.

103. Harry Levin, *The Gates of Horn: A Study of Five French Realists* (New York: Oxford University Press, 1963), p. 285.

104. *Flaubert in Egypt*, pp. 173, 75.

105. Levin, *Gates of Horn*, p. 271.

106. Flaubert, *Catalogue des opinions chic*, in *Oeuvres*, 2: 1019.

107. *Flaubert in Egypt*, p. 65.

108. Ibid., pp. 220, 130.

109. Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, in *Oeuvres*, 1: 85.

110. See Flaubert, *Salammbô*, in *Oeuvres*, 1: 809 ff. See also Maurice Z. Shroder, "On Reading *Salammbô*," *L'Esprit créateur* 10, no. 1 (Spring 1970): 24–35.

111. *Flaubert in Egypt*, pp. 198–9.

112. Foucault, "La Bibliothèque fantastique," in Flaubert, *La Tentation de Saint Antoine*, pp. 7–33.

113. *Flaubert in Egypt*, p. 79.

114. Ibid., pp. 211–2.

115. For a discussion of this process see Foucault, *Archaeology of Knowledge*; also Joseph Ben-David, *The Scientist's Role in Society* (Englewood Cliffs, N.J.: Prentice-Hall, 1971). See also Edward W. Said, "An Ethics of Language," *Diacritics* 4, no. 2 (Summer 1974): 28–37.

116. See the invaluable listings in Richard Bevis, *Bibliotheca Cisorientalia: An Annotated Checklist of Early English Travel Books on the Near and Middle East* (Boston: G. K. Hall & Co., 1973).

117. For discussions of the American travelers see Dorothee Metlitski Finkelstein, *Melville's Orienda* (New Haven, Conn.: Yale University Press, 1961), and Franklin Walker, *Irreverent Pilgrims: Melville, Browne, and Mark Twain in the Holy Land* (Seattle; University of Washington Press, 1974).

118. Alexander William Kinglake, *Eothen, or Traces of Travel Brought Home from the East*, ed. D. G. Hogarth (1844; reprint ed., London: Henry Frowde, 1906), pp. 25, 68, 241, 220.

119. *Flaubert in Egypt*, p. 81.

120. Thomas J. Assad, *Three Victorian Travellers: Burton, Blunt and Doughty* (London: Routledge & Kegan Paul, 1964), p. 5.

121. Richard Burton, *Personal Narrative of a Pilgrimage to al-Madinah and Meccah,* ed. Isabel Burton (London: Tylston & Edwards, 1893), 1: 9, 108–10.

122. Richard Burton, "Terminal Essay," in *The Book of the Thousand and One Nights* (London: Burton Club, 1886), 10: 63–302.

123. Burton, *Pilgrimage,* 1: 112, 114.

Chapter 3. Orientalism Now

1. Friedrich Nietzsche, "On Truth and Lie in an Extra-Moral Sense," in *The Portable Nietzsche,* ed. and trans. Walter Kaufmann (New York: Viking Press, 1954), pp. 46–7.

2. The number of Arab travelers to the West is estimated and considered by Ibrahim Abu-Lughod in *Arab Rediscovery of Europe: A Study in Cultural Encounters* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1963), pp. 75–6 and passim.

3. See Philip D. Curtin, ed., *Imperialism: The Documentary History of Western Civilization* (New York: Walker & Co., 1972), pp. 73–105.

4. See Johann W. Fück, "Islam as an Historical Problem in European Historiography since 1800," in *Historians of the Middle East,* ed. Bernard Lewis and P. M. Holt (London: Oxford University Press, 1962), p. 307.

5. Ibid., p. 309.

6. See Jacques Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident* (The Hague: Mouton & Co., 1963).

7. Ibid., p. 311.

8. P. Masson-Oursel, "La Connaissance scientifique de l'Asie en France depuis 1900 et les variétés de l'Orientalisme," *Revue Philosophique* 143, nos. 7–9 (July–September 1953): 345.

9. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Modern Egypt* (New York: Macmillan Co., 1908), 2: 237–8.

10. Evelyn Baring, Lord Cromer, *Ancient and Modern Imperialism* (London: John Murray, 1910), pp. 118, 120.

11. George Nathaniel Curzon, *Subjects of the Day: Being a Selection of Speeches and Writings* (London: George Allen & Unwin, 1915), pp. 4–5, 10, 28.

12. Ibid., pp. 184, 191–2. For the history of the school, see C. H. Phillips, *The School of Oriental and African Studies, University of London, 1917–1967: An Introduction* (London: Design for Print, 1967).

13. Eric Stokes, *The English Utilitarians and India* (Oxford: Clarendon Press, 1959).

14. Cited in Michael Edwardes, *High Noon of Empire: India Under Curzon* (London: Eyre & Spottiswoode, 1965), pp. 38–9.

15. Curzon, *Subjects of the Day,* pp. 155–6.

16. Joseph Conrad, *Heart of Darkness,* in *Youth and Two Other Stories* (Garden City, N.Y.: Doubleday, Page, 1925), p. 52.

17. For an illustrative extract from de Vattel's work see Curtin, ed., *Imperialism*, pp. 42–5.

18. Cited by M. de Caix, *La Syrie* in Gabriel Hanotaux, *Histoire des colonies françaises*, 6 vols. (Paris: Société de l'histoire nationale, 1929–33), 3: 481.

19. These details are to be found in Vernon McKay, "Colonialism in the French Geographical Movement," *Geographical Review* 33, no. 2 (April 1943): 214–32.

20. Agnes Murphy, *The Ideology of French Imperialism, 1817–1881* (Washington: Catholic University of America Press, 1948), pp. 46, 54, 36, 45.

21. Ibid., pp. 189, 110, 136.

22. Jukka Nevakivi, *Britain, France, and the Arab Middle East, 1914–1920* (London: Athlone Press, 1969), p. 13.

23. Ibid., p. 24.

24. D. G. Hogarth, *The Penetration of Arabia: A Record of the Development of Western Knowledge Concerning The Arabian Peninsula* (New York: Frederick A. Stokes, 1904). There is a good recent book on the same subject: Robin Bidwell, *Travellers in Arabia* (London: Paul Hamlyn, 1976).

25. Edmond Bremond, *Le Hedjaz dans la guerre mondiale* (Paris: Payot, 1931), pp. 242 ff.

26. Le Comte de Cressaty, *Les Intérêts de la France en Syrie* (Paris: Floury, 1913).

27. Rudyard Kipling, *Verse* (Garden City, N.Y.: Doubleday & Co., 1954), p. 280.

28. The themes of exclusion and confinement in nineteenth-century culture have played an important role in Michel Foucault's work, most recently in his *Discipline and Punish: The Birth of the Prison* (New York: Pantheon Books, 1977), and *The History of Sexuality, Volume I: An Introduction* (New York: Pantheon Books, 1978).

29. *The Letters of T. E. Lawrence of Arabia*, ed. David Garnett (1938; reprint ed., London: Spring Books, 1964), p. 244.

30. Gertrude Bell, *The Desert and the Sown* (London: William Heinemann, 1907), p. 244.

31. Gertrude Bell, *From Her Personal Papers, 1889–1914*, ed. Elizabeth Burgoyne (London: Ernest Benn, 1958), p. 204.

32. William Butler Yeats, "Byzantium," *The Collected Poems* (New York: Macmillan Co., 1959), p. 244.

33. Stanley Diamond, *In Search of the Primitive: A Critique of Civilization* (New Brunswick, N.J.: Transaction Books, 1974), p. 119.

34. See Harry Bracken, "Essence, Accident and Race," *Hermathena* 116 (Winter 1973): pp. 81–96.

35. George Eliot, *Middlemarch: A Study of Provincial Life* (1872; reprint ed., Boston: Houghton Mifflin Co., 1956), p. 13.

36. Lionel Trilling, *Matthew Arnold* (1939; reprint ed., New York: Meridian Books, 1955), p. 214.

37. See Hannah Arendt, *The Origins of Totalitarianism* (New York: Harcourt Brace Jovanovich, 1973), p. 180, note 55.

38. W. Robertson Smith, *Kinship and Marriage in Early Arabia*, ed.

Stanley Cook (1907; reprint ed., Oesterhout, N.B.: Anthropological Publications, 1966), pp. xiii, 241.

39. W. Robertson Smith, *Lectures and Essays*, ed. John Sutherland Black and George Chrystal (London: Adam & Charles Black, 1912), pp. 492–3.

40. Ibid., pp. 492, 493, 511, 500, 498–9.

41. Charles M. Doughty, *Travels in Arabia Deserta*, 2nd ed., 2 vols. (New York: Random House, n.d.), 1: 95. See also the excellent article by Richard Bevis, "Spiritual Geology: C. M. Doughty and the Land of the Arabs," *Victorian Studies* 16 (December 1972), 163–81.

42. T. E. Lawrence, *The Seven Pillars of Wisdom: A Triumph* (1926; reprint ed., Garden City, N.Y.: Doubleday, Doran & Co., 1935), p. 28.

43. For a discussion of this see Talal Asad, "Two European Images of Non-European Rule," in *Anthropology and the Colonial Encounter*, ed. Talal Asad (London: Ithaca Press, 1975), pp. 103–18.

44. Arendt, *Origins of Totalitarianism*, p. 218.

45. T. E. Lawrence, *Oriental Assembly*, ed. A. W. Lawrence (New York: E. P. Dutton & Co., 1940), p. 95.

46. Cited in Stephen Ely Tabachnick, "The Two Veils of T. E. Lawrence," *Studies in the Twentieth Century* 16 (Fall 1975): 96–7.

47. Lawrence, *Seven Pillars of Wisdom*, pp. 42–3, 661.

48. Ibid., pp. 549, 550–2.

49. E. M. Forster, *A Passage to India* (1924; reprint ed., New York: Harcourt, Brace & Co., 1952), p. 322.

50. Maurice Barrès, *Une Enquête aux pays du Levant* (Paris: Plon, 1923), 1: 20; 2: 181, 192, 193, 197.

51. D. G. Hogarth, *The Wandering Scholar* (London: Oxford University Press, 1924). Hogarth describes his style as that of "the explorer first and the scholar second" (p. 4).

52. Cited by H. A. R. Gibb, "Structure of Religious Thought in Islam," in his *Studies on the Civilization of Islam*, ed. Stanford J. Shaw and William R. Polk (Boston: Beacon Press, 1962), p. 180.

53. Frédéric Lefèvre, "Une Heure avec Sylvain Lévi," in *Mémorial Sylvain Lévi*, ed. Jacques Bacot (Paris: Paul Hartmann, 1937), pp. 123–4.

54. Paul Valéry, *Oeuvres*, ed. Jean Hytier (Paris: Gallimard, 1960), 2: 1556–7.

55. Cited in Christopher Sykes, *Crossroads to Israel* (1965; reprint ed., Bloomington: Indiana University Press, 1973), p. 5.

56. Cited in Alan Sandison, *The Wheel of Empire: A Study of the Imperial Idea in Some Late Nineteenth and Early Twentieth Century Fiction* (New York: St. Martin's Press, 1967), p. 158. An excellent study of the French equivalent is Martine Astier Loutfi, *Littérature et colonialisme: L'Expansion coloniale vue dans la littérature romanesque française, 1871–1914* (The Hague: Mouton & Co., 1971).

57. Paul Valéry, *Variété* (Paris: Gallimard, 1924), p. 43.

58. George Orwell, "Marrakech," in *A Collection of Essays* (New York: Doubleday Anchor Books, 1954), p. 187.

59. Valentine Chirol, *The Occident and the Orient* (Chicago: University of Chicago Press, 1924), p. 6.

60. Élie Faure, "Orient et Occident," *Mercure de France* 229 (July 1–August 1, 1931): 263, 264, 269, 270, 272.

61. Fernand Baldensperger, "Où s'affrontent l'Orient et l'Occident intellectuels," in *Études d'histoire littéraire*, 3rd ser. (Paris: Droz, 1939), p. 230.

62. I. A. Richards, *Mencius on the Mind: Experiments in Multiple Definitions* (London: Routledge & Kegan Paul, 1932), p. xiv.

63. *Selected Works of C. Snouck Hurgronje*, ed. G. H. Bousquet and J. Schacht (Leiden: E. J. Brill, 1957), p. 267.

64. H. A. R. Gibb, "Literature," in *The Legacy of Islam*, ed. Thomas Arnold and Alfred Guillaume (Oxford: Clarendon Press, 1931), p. 209.

65. The best general account of this period in political, social, economic, and cultural terms is to be found in Jacques Berque, *Egypt: Imperialism and Revolution*, trans. Jean Stewart (New York: Praeger Publishers, 1972).

66. There is a useful account of the intellectual project informing their work in Arthur R. Evans, Jr., ed., *On Four Modern Humanists: Hofmannsthal, Gundolf, Curtius, Kantorowicz* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1970).

67. Erich Auerbach, *Mimesis: The Representation of Reality in Western Literature*, trans. Willard R. Trask (1946; reprint ed., Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1968), and his *Literary Language and Its Public in Late Latin Antiquity and in the Middle Ages*, trans. Ralph Manheim (New York: Bollingen Books, 1965).

68. Erich Auerbach, "Philology and *Weltliteratur*," trans. M. and E. W. Said, *Centennial Review* 13, no. 1 (Winter 1969): 11.

69. Ibid., p. 17.

70. For example, in H. Stuart Hughes, *Consciousness and Society: The Reconstruction of European Social Thought, 1890–1930* (1958; reprint ed., New York: Vintage Books, 1961).

71. See Anwar Abdel Malek, "Orientalism in Crisis," *Diogenes* 44 (Winter 1963): 103–40.

72. R. N. Cust, "The International Congresses of Orientalists," *Hellas* 6, no. 4 (1897): 349.

73. See W. F. Wertheim, "Counter-insurgency Research at the Turn of the Century—Snouck Hurgronje and the Acheh War," *Sociologische Gids* 19 (September–December 1972).

74. Sylvain Lévi, "Les Parts respectives des nations occidentales dans les progrès de l'indianisme," in *Mémorial Sylvain Lévi*, p. 116.

75. H. A. R. Gibb, "Louis Massignon (1882–1962)," *Journal of the Royal Asiatic Society* (1962), pp. 120, 121.

76. Louis Massignon, *Opera Minora*, ed. Y. Moubarac (Beirut: Dar-el-Maaref, 1963), 3: 114. I have used the complete bibliography of Massignon's work by Moubarac: *L'Oeuvre de Louis Massignon* (Beirut: Éditions du Cénacle libanais, 1972–73).

77. Massignon, "L'Occident devant l'Orient: Primauté d'une solution culturelle," in *Opera Minora*, 1: 208–23.

78. Ibid., p. 169.

79. See Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, pp. 147, 183, 186, 192, 211, 213.

80. Massignon, *Opera Minora*, 1: 227.

81. Ibid., p. 355.

82. Quoted from Massignon's essay on Biruni in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 225.

83. Massignon, *Opera Minora*, 3: 526.

84. Ibid., pp. 610–11.

85. Ibid., p. 212. Also p. 211 for another attack on the British, and pp. 423–7 for his assessment of Lawrence.

86. Quoted in Waardenburg, *L'Islam dans le miroir de l'Occident*, p. 219.

87. Ibid., pp. 218–19.

88. See A. L. Tibawi, "English-Speaking Orientalists: A Critique of Their Approach to Islam and Arab Nationalism, Part I," *Islamic Quarterly* 8, nos. 1, 2 (January–June 1964): 25–44; "Part II," *Islamic Quarterly* 8, nos. 3, 4 (July–December 1964): 73–88.

89. "Une figure domine tous les genres [of Orientalist work], celle de Louis Massignon": Claude Cahen and Charles Pellat, "Les Études arabes et islamiques," *Journal asiatique* 261, nos. 1, 4 (1973): 104. There is a very detailed survey of the Islamic-Orientalist field to be found in Jean Sauvaget, *Introduction à l'histoire de l'Orient musulman: Éléments de bibliographie*, ed. Claude Cahen (Paris: Adrien Maisonneuve, 1961).

90. William Polk, "Sir Hamilton Gibb Between Orientalism and History," *International Journal of Middle East Studies* 6, no. 2 (April 1975): 131–9. I have used the bibliography of Gibb's work in *Arabic and Islamic Studies in Honor of Hamilton A. R. Gibb*, ed. George Makdisi (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1965), pp. 1–20.

91. H. A. R. Gibb, "Oriental Studies in the United Kingdom," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Richard N. Frye (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1951), pp. 86–7.

92. Albert Hourani, "Sir Hamilton Gibb, 1895–1971," *Proceedings of the British Academy* 58 (1972): p. 504.

93. Duncan Black Macdonald, *The Religious Attitude and Life in Islam* (1909; reprint ed., Beirut: Khayats Publishers, 1965), pp. 2–11.

94. H. A. R. Gibb, "Whither Islam?" in *Whither Islam? A Survey of Modern Movements in the Moslem World*, ed. H. A. R. Gibb (London: Victor Gollancz, 1932), pp. 328, 387.

95. Ibid., p. 335.

96. Ibid., p. 377.

97. H. A. R. Gibb, "The Influence of Islamic Culture on Medieval Europe," *John Rylands Library Bulletin* 38, no. 1 (September 1955): 98.

98. H. A. R. Gibb, *Mohammedanism: An Historical Survey* (London: Oxford University Press, 1949), pp. 2, 9, 84.

99. Ibid., pp. 111, 88, 189.

100. H. A. R. Gibb, *Modern Trends in Islam* (Chicago: University of Chicago Press, 1947), pp. 108, 113, 123.

101. Both essays are to be found in Gibb's *Studies on the Civilization of Islam*, pp. 176–208 and 3–33.

102. R. Emmett Tyrell, Jr., "Chimera in the Middle East," *Harper's*, November 1976, pp. 35–8.

103. Cited in Ayad al-Qazzaz, Ruth Afiyo, et al., *The Arabs in American Textbooks*, California State Board of Education, June 1975, pp. 10, 15.

104. "Statement of Purpose," *MESA Bulletin* 1, no. 1 (May 1967): 33.

105. Morroe Berger, "Middle Eastern and North African Studies: Developments and Needs," *MESA Bulletin* 1, no. 2 (November 1967): 16.

106. Menachem Mansoor, "Present State of Arabic Studies in the United States," in *Report on Current Research 1958*, ed. Kathleen H. Brown (Washington: Middle East Institute, 1958), pp. 55–6.

107. Harold Lasswell, "Propaganda," *Encyclopedia of the Social Sciences* (1934), 12: 527. I owe this reference to Professor Noam Chomsky.

108. Marcel Proust, *The Guermantes Way*, trans. C. K. Scott Moncrieff (1925; reprint ed., New York: Vintage Books, 1970), p. 135.

109. Nathaniel Schmidt, "Early Oriental Studies in Europe and the Work of the American Oriental Society, 1842–1922," *Journal of the American Oriental Society* 43 (1923): 11. See also E. A. Speiser, "Near Eastern Studies in America, 1939–45," *Archiv Orientalni* 16 (1948): 76–88.

110. As an instance there is Henry Jessup, *Fifty-Three Years in Syria*, 2 vols. (New York: Fleming H. Revell, 1910).

111. For the connection between the issuing of the Balfour Declaration and United States war policy, see Doreen Ingrams, *Palestine Papers 1917–1922: Seeds of Conflict* (London: Cox & Syman, 1972), pp. 10 ff.

112. Mortimer Graves, "A Cultural Relations Policy in the Near East," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 76, 78.

113. George Camp Keiser, "The Middle East Institute: Its Inception and Its Place in American International Studies," in *The Near East and the Great Powers*, ed. Frye, pp. 80, 84.

114. For an account of this migration, see *The Intellectual Migration: Europe and America, 1930–1960*, ed. Donald Fleming and Bernard Bailyn (Cambridge, Mass.: Harvard University Press, 1969).

115. Gustave von Grunebaum, *Modern Islam: The Search for Cultural Identity* (New York: Vintage Books, 1964), pp. 55, 261.

116. Abdullah Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques: L'Islam au miroir de Gustave von Grunebaum," *Diogène* 38 (July–September 1973): 30. This essay has been collected in Laroui's *The Crisis of the Arab Intellectuals: Traditionalism or Historicism?* trans. Diarmid Cammell (Berkeley: University of California Press, 1976).

117. David Gordon, *Self-Determination and History in the Third World* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1971).

118. Laroui, "Pour une méthodologie des études islamiques," p. 41.

119. Manfred Halpern, "Middle East Studies: A Review of the State of the Field with a Few Examples," *World Politics* 15 (October 1962): 121–2.

120. Ibid., p. 117.

121. Leonard Binder, "1974 Presidential Address," *MESA Bulletin* 9, no. 1 (February 1975): 2.

122. Ibid., p. 5.

123. "Middle East Studies Network in the United States," *MERIP Reports* 38 (June 1975): 5.

124. The two best critical reviews of the *Cambridge History* are by Albert Hourani, *The English Historical Review* 87, no. 343 (April 1972): 348–57, and Roger Owen, *Journal of Interdisciplinary History* 4, no. 2 (Autumn 1973): 287–98.

125. P. M. Holt, Introduction, *The Cambridge History of Islam*, ed. P. M. Holt, Anne K. S. Lambton, and Bernard Lewis, 2 vols. (Cambridge: Cambridge University Press, 1970), 1: xi.

126. D. Sourdel, "The Abbasid Caliphate," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 121.

127. Z. N. Zeine, "The Arab Lands," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 575.

128. Dankwart A. Rustow, "The Political Impact of the West," *Cambridge History of Islam*, ed. Holt et al., 1: 697.

129. Cited in Ingrams, *Palestine Papers, 1917–1922*, pp. 31–2.

130. Robert Alter, "Rhetoric and the Arab Mind," *Commentary*, October 1968, pp. 61–85. Alter's article was an adulatory review of General Yehoshafat Harkabi's *Arab Attitudes to Israel* (Jerusalem: Keter Press, 1972).

131. Gil Carl Alroy, "Do The Arabs Want Peace?" *Commentary*, February 1974, pp. 56–61.

132. Roland Barthes, *Mythologies*, trans. Annette Lavers (New York: Hill & Wang, 1972), pp. 109–59.

133. Raphael Patai, *Golden River to Golden Road: Society, Culture, and Change in the Middle East* (Philadelphia: University of Pennsylvania Press, 1962; 3rd rev. ed., 1969), p. 406.

134. Raphael Patai, *The Arab Mind* (New York: Charles Scribner's Sons, 1973). For an even more racist work see John Laffin, *The Arab Mind Considered: A Need for Understanding* (New York: Taplinger Publishing Co., 1976).

135. Sania Hamady, *Temperament and Character of the Arabs* (New York: Twayne Publishers, 1960), p. 100. Hamady's book is a favorite amongst Israelis and Israeli apologists; Alroy cites her approvingly, and so does Amos Elon in *The Israelis: Founders and Sons* (New York: Holt, Rinehart & Winston, 1971). Morroe Berger (see note 137 below) also cites her frequently. Her model is Lane's *Manners and Customs of the Modern Egyptians*, but she has none of Lane's literacy or general learning.

136. Manfred Halpern's thesis is presented in "Four Contrasting Repertories of Human Relations in Islam: Two Pre-Modern and Two Modern Ways of Dealing with Continuity and Change, Collaboration and Conflict and the Achieving of Justice," a paper presented to the 22nd Near East Conference at Princeton University on Psychology and Near Eastern Studies, May 8, 1973. This treatise was prepared for by Halpern's "A Redefinition of the Revolutionary Situation," *Journal of International Affairs* 23, no. 1 (1969): 54–75.

137. Morroe Berger, *The Arab World Today* (New York: Doubleday Anchor Books, 1964), p. 140. Much the same sort of implication underlies the clumsy work of quasi-Arabists like Joel Carmichael and Daniel Lerner; it is there more subtly in political and historical scholars such as Theodore Draper, Walter Laqueur, and Élie Kedourie. It is strongly in evidence in such highly regarded works as Gabriel Baer's *Population and Society in the Arab East*, trans. Hanna Szoke (New York: Frederick A. Praeger, 1964), and Alfred Bonné's *State and Economics in the Middle East: A Society in Transition* (London: Routledge & Kegan Paul, 1955). The consensus seems to be that if they think at all, Arabs think differently—i.e., not necessarily with reason, and often without it. See also Adel Daher's RAND study, *Current Trends in Arab Intellectual Thought* (RM-5979-FF, December

1969) and its typical conclusion that "the concrete problem-solving approach is conspicuously absent from Arab thought" (p. 29). In a review-essay for the *Journal of Interdisciplinary History* (see note 124 above), Roger Owen attacks the very notion of "Islam" as a concept for the study of history. His focus is *The Cambridge History of Islam*, which, he finds, in certain ways perpetuates an idea of Islam (to be found in such writers as Carl Becker and Max Weber) "defined essentially as a religious, feudal, and antirational system, [that] lacked the necessary characteristics which had made European progress possible." For a sustained proof of Weber's total inaccuracy, see Maxime Rodinson's *Islam and Capitalism*, trans. Brian Pearce (New York: Pantheon Books, 1974), pp. 76–117.

138. Hamady, *Character and Temperament*, p. 197.

139. Berger, *Arab World*, p. 102.

140. Quoted by Irene Gendzier in *Frantz Fanon: A Critical Study* (New York: Pantheon Books, 1973), p. 94.

141. Berger, *Arab World*, p. 151.

142. P. J. Vatikiotis, ed., *Revolution in the Middle East, and Other Case Studies; proceedings of a seminar* (London: George Allen & Unwin, 1972), pp. 8–9.

143. Ibid., pp. 12, 13.

144. Bernard Lewis, "Islamic Concepts of Revolution," in ibid., pp. 33, 38–9. Lewis's study *Race and Color in Islam* (New York: Harper & Row, 1971) expresses similar disaffection with an air of great learning; more explicitly political—but no less acid—is his *Islam in History: Ideas, Men and Events in the Middle East* (London: Alcove Press, 1973).

145. Bernard Lewis, "The Revolt of Islam," in *The Middle East and The West* (Bloomington: Indiana University Press, 1964), p. 95.

146. Bernard Lewis, "The Return of Islam," *Commentary*, January 1976, p. 44.

147. Ibid., p. 40.

148. Bernard Lewis, *History—Remembered, Recovered, Invented* (Princeton, N.J.: Princeton University Press, 1975), p. 68.

149. Lewis, *Islam in History*, p. 65.

150. Lewis, *The Middle East and the West*, pp. 60, 87.

151. Lewis, *Islam in History*, pp. 65–6.

152. Originally published in *Middle East Journal* 5 (1951). Collected in *Readings in Arab Middle Eastern Societies and Cultures*, ed. Abdulla Lutfiyye and Charles W. Churchill (The Hague: Mouton & Co., 1970), pp. 688–703.

153. Lewis, *The Middle East and the West*, p. 140.

154. Robert K. Merton, "The Perspectives of Insiders and Outsiders," in his *The Sociology of Science: Theoretical and Empirical Investigations*, ed. Norman W. Storer (Chicago: University of Chicago Press, 1973), pp. 99–136.

155. See, for example, the recent work of Anwar Abdel Malek, Yves Lacoste, and the authors of essays published in *Review of Middle East Studies 1 and 2* (London: Ithaca Press, 1975, 1976), the various analyses of Middle Eastern politics by Noam Chomsky, and the work done by the Middle East Research and Information Project (MERIP). A good prospectus is provided in Gabriel Ardant, Kostas Axelos, Jacques Berque, et al., *De l'impérialisme à la décolonisation* (Paris: Éditions de Minuit, 1965).

مؤشر

صدر عن مؤسسة الأبحاث العربية :

* **تغطية الاسلام**
تأليف : ادوارد سعيد
ترجمة : سميرة خوري

* **ماركس ونهاية الاستشراق**
تأليف : بريان ترنر
ترجمة : يزيد صايغ

* **الطبقات الاجتماعية في لبنان**
تأليف : سليم نصر وكلود دوبارا




al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين


al-maktabeh
www.
.com
مكتبة
المهتدين